Erklärung

des

Briefes an die Galater.

Von

Dr. Friedrich Windischmann.

Erklärung

des

Briefes an die Galater.

Von

Dr. Friedrich Windischmann,

Domcapitular zu München-Freising, erzbischöflichem geistlichen Rathe und ordentlichem Mitglied der k. Akademie der Wissenschaften zu München.

Mit Approbation des hochwürdigsten erzbischöflichen Ordinariates zu München-Freising.

Mainz,
bei Kirchheim, Schott und Thielmann.

1843.

Vorrede.

Als der Verfasser im Jahr 1838 den ebenso schwierigen als ehrenvollen Beruf erhielt, des verewigten Möhlers so schmerzlich abgebrochenes Wirken an der hiesigen Universität wenigstens bezüglich eines Theils seiner großen Aufgabe, der Exegese des N. T. und namentlich der paulinischen Briefe, wieder aufzunehmen, schien es, als ob sich ihm jene Bahn kirchlicher Arbeit für die Dauer geöffnet habe, zu welcher ihn frühe Neigung und die bisherige Richtung seiner Studien am meisten trieb, und der Rath wohlwollender Freunde ermuthigte. Es war mir vergönnt, einige der wichtigsten Briefe des Apostels, und unter ihnen auch den an die Galater, in mündlichem Vortrag selbst lebendiger auffassen zu lernen, und zu künftigen wissenschaftlichen Versuchen Vorarbeiten zu machen. Indessen wollten die Fügungen der göttlichen Vorsehung Anderes, als ich erwartet hatte: eine tödtliche Krankheit unterbrach gleich im ersten Semester meine Vorlesungen, und als ich kaum erstarkt zum Begonnenen zurückgekehrt war, wurde mir noch unerwarteter im Sommer 1839 mein gegenwärtiger Wirkungskreis angewiesen, der meine Kräfte nach ganz anderer Seite hin in Anspruch nahm.

Kurze Zeit vor dieser Aenderung meiner äußerlichen Stellung hatte mir der für katholische Litteratur rastlos thätige Herr Verleger den Vorschlag gemacht, dem fühlbar werdenden Mangel eines kurzgefaßten exegetischen Handbuches über das N. T. für die katholische studirende Jugend zu begegnen und in gleichem Schritt mit meinen Vorlesungen allmählich ein solches Werk auszuarbeiten. Ungern willigte ich ein, im Gefühl der Schwierigkeit dieses Unternehmens: nur das augenfällige Bedürfniß der Studirenden, die selten zu den großen und schwer zugänglichen Commentarien der ältern Ausleger ihre Zuflucht nehmen können, noch weniger aber an die babylonische Verwirrung neuerer Exegese hingewiesen werden dürfen, bewog mich, dem meine Kräfte überschätzenden Andringen nachzugeben; aber kaum hatte ich zu-

gesagt, so kam jener neue Ruf, und ich erkannte bald, daß seine ernsten Anforderungen mich verpflichteten, des gegebenen Wortes mich entbinden zu lassen. Seitdem sind fast vier Jahre verstrichen, und ich kann auch jetzt ein größeres Unternehmen auszuführen nicht wagen, möchte aber doch den guten Willen zeigen, etwas Geringes zur Begründung eines katholischen Studiums der Exegese in Deutschland beizutragen. Den Anfang dazu macht gegenwärtiger Versuch, dem nach und nach andere paulinische Briefe folgen sollen.

Der besondere Zweck dieses Commentares gebot vor Allem Kürze, theils um durch die Masse des Materiales den Anfänger nicht zu verwirren, theils um nicht durch allzu umfangreiche Ausführung den Unbemittelten zur Last zu fallen. Daher ist hier Vieles weggeblieben, was in den meisten neuern Commentaren als gelehrter Ballast mitgeführt wird: die Menge der Citate und philologischen Bemerkungen, die gewöhnlich aus Wetstein, Kypke u. A. geschöpft werden, die weitläufige Aufzählung aller verschiedenen Erklärungen, ihre ängstlich breite Widerlegung — Alles Dinge, die oft nur dazu dienen, die eigentliche Hauptsache: den Sinn des Apostels und den innern Fortgang seiner Gedanken dem Leser mehr zu verdunkeln, als zu verdeutlichen. Ich muß hier namentlich einem Vorwurf begegnen, der mir vielleicht von unserm deutschen Standpunkt aus gemacht werden könnte: daß ich die neuern protestantischen Erklärer nicht überall angeführt oder widerlegt habe. Wo es mir nöthig schien, ist es geschehen — warum aber da, wo die von ihnen angenommene Deutung schon von den h. Vätern und den ältern katholischen Exegeten gegeben war, wie zur Bekräftigung noch Autoritäten anführen, die vor den Augen der Kirche nichts gelten können? Sind hingegen offenbare Irrthümer bei ihnen (und mehr oder minder dringt das falsche Princip der Auslegung bis in die feinsten Fasern des Gewebes hindurch), warum die undankbare Arbeit, dieses Gewebe zu entwirren, während so viele Hände geschäftig sind, stets neues zu sinnen und zu spinnen? Von dieser bloß negativen Mühe, die ohnehin zur Gehässigkeit unnützer Polemik wird, muß die katholische Exegese sich zu dem positiven Entwickeln der ewigen Wahrheit des göttlichen Wortes hinwenden.

Als in Deutschland den nunmehr seit einem halben Jahrhundert und darüber fortgesetzten Zerstörungsversuchen der protestantischen Bibelforschung gegenüber sich die ersten katholischen Stimmen erhoben, wie schwach und erschrocken war manche, wie wenig von dem Muthe beseelt, den das achtzehnhundertjährige Bewußtsein der Kirche einflößen sollte, wie voll von allzu freigebig gespendetem Lob gegen eine philologisch-kritische Gelehrsamkeit, deren verbeugungsvolle Bewunderung unter den Katholiken wohl nur aus dem bedauerlichen Verfall des classischen Studiums in manchen Ländern und der Trägheit, sich diese Waffen anzueignen, erklärbar ist. Hiezu kam katholischer Seits die gutmüthige Täuschung: das negative Princip des Protestantismus werde eine Gränze finden, man werde gewisse Gesetze der Kritik, der geschichtlichen Tradition, der natürlichen Worterklärung anerkennen und schlagend durchgeführte Gründe achten; ja trotz den deutlichsten Demonstrationen des Rationalismus gab man sich dem Glauben hin, daß denn doch all diesem Streben eine im deutschen Bewußtsein unerschütterliche Anhänglichkeit an das historische Christenthum zu Grunde liege. Wie in der politischen Lage der Kirche Deutschlands durch eine Reihe von Concessionen auch der schmählichste Friede nicht erkauft werden konnte, so gerieth man hier vor lauter Nachgiebigkeiten in scheinbar unwichtigeren Punkten in eine Rückzugstaktik hinein, die z. B. eine Prophezeiung nach der andern aufgab, und einige Wunder vielleicht noch in den Kauf dazu, und immer meinte, durch solche stückweise Anflüge von kritischem „Freisinn“ könne man mit einem Feinde capituliren, der mit mehr oder minder bewußtem Instinkt anfangs nur da und dort unterminirte, bis er zuletzt frei und offen den ganzen Boden in die Luft sprengte, auf dem der Kampf geführt worden war. Nicht bloß den orthodox seinwollenden Exegeten auf protestantischer Seite kann dieser Vorwurf gemacht werden: er gilt vor Allem auch uns; denn mit der hohlen Phrase: die Forschung über die Schrift müsse vorurtheilsfrei sein und aus ihrem kritisch erklärten Wort sich Aechtheit oder Unächtheit der einzelnen Bücher und das Dogma ergeben, ließen sich auch Katholiken bethören und errötheten, zu bekennen, daß sie an dem Kanon halten, weil er so von der Kirche überliefert wurde, daß sie diese oder jene

Stelle so verstehen, weil die einstimmige Tradition sie so erklärt. Statt zu fühlen, daß es die Aufgabe der katholischen Exegese sei, auf dem festen Grunde der Kirche beharrend nachzuweisen, wie gegen diese Ueberlieferung nichts Stichhaltiges vorgebracht werden könne, statt einzusehen, daß alles Brüsten mit „vorurtheilsfreier" Schrifterklärung eine eitle Phantasmagorie ist, indem jene Schriftgelehrten mit dem eingewurzelten negativen Vorurtheil, in der Bibel nichts wahrhaft Göttliches anerkennen zu wollen, an ihre Operationen gingen, und daß das sogenannte Vorurtheil der Christen in dieser Beziehung kein anderes ist, als das alltägliche aller Menschen: ohne Licht könne man nicht sehen, d. h. ohne den Geist Gottes in der Kirche das Wort des Geistes nicht verstehen — statt diesen einfachen katholischen Grundsätzen zu folgen, täuschte man sich und Andere und gab sich allen Ernstes daran, das von der Kirche Geglaubte und Ueberlieferte scheinbar ohne die Kirche zu beweisen; in der That hatte man aber wie ein Taschenspieler das zu Beweisende zuvor in die Tasche geschoben, und erregte durch dies ungeschickte Kunststück den Spott, welchen eine solche Verläugnung des eignen Princips verdient.

Diese Zeit ist vorüber, gedankt sei es der consequenten Entwicklung des Zersetzungsprocesses, den Gott außer Seiner Kirche zugelassen hat! Was im Rationalismus am Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts mit mancherlei Masken bedeckt war (viele Ehrlichere wußten vielleicht selbst nicht, wie sie sich und andere täuschten), das zeigt heute unverholen sein Angesicht, und es ist ein unläugbares Verdienst des nun auch schon entlaubten Strauß, daß er der eckelhaft nüchternen Schriftaufklärung der alten Schule von Semler bis Paulus Schritt vor Schritt nachgegangen ist und gezeigt hat, wie eitel das halb gutmüthige und aus redlichem Mitleiden mit den schwachen Einsichten der h. Schriftsteller hervorgegangene, halb heuchlerisch die eigne Absicht verdeckende Beginnen solcher Weisen ist, den unhaltbaren Mythus zu verballhornen. Und siehe, während dieses Thier die früheren Reiche verschlingt und ihm ein Mund gegeben ist, neue Blasphemien zu reden, steht schon ein andrer, Bruno Bauer, bereit, den kaum apotheosirten Dynasten zu stürzen. Woran sich also früher manche Gutgesinnte abmühten: die thörichten Einfälle

dieser sogenannten Kritik zu widerlegen — damit braucht heut zu Tage ein katholischer Exeget nicht viele Zeit zu verlieren, sondern er kann das Negative rein den Gegnern überlassen, wo einer den andern unabwendlich aufzehrt, und wenn ihm irgend ein neuer Angriff auf eine Schrift des Kanons bedenklich scheint, irgend eine Hypothese wegen ihres kritisch-gelehrten Anstriches blendend, so habe er nur so viele Geduld, die nächste Leipziger Messe abzuwarten, es kommen dann die Rächer aus dem eignen Lager, deren zur gesetzten Stunde auch wiederum die nichtruhende Nemesis wartet.

Auf das Positive also ist der katholische Schrifterklärer heute unwiderstehlich hingedrängt, und zwar vor Allem auf den heiligen Lehrinhalt der Schrift, wie ihn allein die Kirche geben kann. Darum soll auch in diesen Commentarien das Dogmatische im Apostel, soweit es der Raum gestattet, wenigstens andeutungsweise behandelt werden. Die Tiefe seiner typischen Anschauung wird uns Gelegenheit geben, manchen Blick in die Geheimnisse des A. T. zu werfen, und auch das mit dem Dogma aufs engste verknüpfte ascetische Element darf von dem Ausleger nicht unbeachtet bleiben, wenn es auch mehr die Aufgabe der über die Schrift meditirenden Contemplation eines Makarius oder Bernhardus ist, aus diesem unerschöpflichen Schachte die Schätze des geistlichen Lebens an den Tag zu fördern.

Wenn ich neben dieser positiven Hauptrichtung der Exegese die scheinbar ganz heterogene Seite der Texteskritik nicht unberücksichtigt ließ, so geschah es nicht bloß, um einem wissenschaftlichen Bedürfniß zu entsprechen, sondern um auch von dieser Seite die Festigkeit der kirchlichen Autorität zu zeigen. Als die unselige Trennung des sechzehnten Jahrhunderts den todten Buchstaben der Schrift zu einem Idol verwandelte, das jetzt von den Kindeskindern zertrümmert wird, und als nun mit gewaltigem Pochen auf den Urtext neue Uebersetzungen in allen Sprachen auftauchten, die altehrwürdige der Kirche aber, die durch den Gebrauch von Jahrhunderten geheiligt war und die ein griechisches Urbild hatte, weit älter als die damals bekannten Hs. des N. T., mit höhnender Verachtung verworfen ward, da geschah es, daß man zur gerechten Strafe einen Text des N. T. für unantastbar er-

klärte, der sich im Lauf von drei Jahrhunderten, je nachdem diese oder jene Handschrift der schlechtesten constantinopolitanischen Recension zu Grunde gelegt wurde, durch die Willkür der Herausgeber allmählich zu dem Monstrum des bisherigen textus receptus ausbildete. Die katholische Kirche hingegen handelte hier nach dem Instinkt des h. Geistes und hielt trotz allem Geschrei an der Vulgata fest, nicht etwa bloß aus altem Herkommen, sondern mit sehr klarem Bewußtsein. Denn als zu Trient diese Frage erörtert wurde, kam es in der Congregation vom 3. April 1546 (Pallavicini VI, 15. 2.) auch in Anregung, ein authentisches Exemplar des Urtextes anzuerkennen; aber man fühlte, daß es hinreichend sei, in der Vulgata einen Maßstab für den erst kritisch festzustellenden Urtext zu geben, und es war auch in der That noch keineswegs die Zeit gekommen, eine Arbeit, die nur durch sorgfältige Vergleichung aller alten Hs. bewerkstelligt werden konnte, mit den damaligen unbedeutenden Hülfsmitteln zu beginnen, während es unschwer erschien, einen correcten Text der Vulgata, deren Kritik selbst im Mittelalter nicht erloschen war, herzustellen. Hiemit beabsichtigte das Concilium keineswegs, den Urtext der Vulgata unterzuordnen, es sollte nur diese schon längst bestehende und geprüfte Uebersetzung dem erst jetzt im Abendland allgemein bekannt gewordenen griechischen Texte zur Beglaubigung dienen, und man wußte zu Trient wohl (Pallav. VII, 12. 2.), daß je besser der hebräische oder griechische Text sei, um so mehr die Lesart der Vulgata von ihm bestätigt werde. Ueberdieß wollte die h. Versammlung mit jener Entscheidung über die Authenticität der Vulgata mit nichten dieselbe von jedem kritischen Fehler freisprechen, da sie ja vielmehr selbst ihre neue Sichtung anordnete, vielmehr sollte nur erklärt werden, daß diese Uebersetzung der Lehre der Kirche angemessen sei.

So handelte das Concilium, und wie alle Irrthümer des Protestantismus nach dreihundert Jahren ihren natürlichen Kreislauf vollendet haben, so auch jene Verachtung der Vulgata. Das Ergebniß der Durchforschung aller Handschriften des N. T. ist eine glänzende Rechtfertigung des tridentinischen Beschlusses; denn durch die Bemühungen namentlich protestantischer Kritiker sind wir zu dem Resultat gelangt, daß der Text, welcher der

Vulgata zu Grunde liegt, mit den ältesten Vätern und Handschriften übereinstimmt und unendlich viel reiner ist, als jenes bunte Gemisch, was man bisher textus receptus nannte. Ja man kann sagen, daß bei der Revision der Vulgata, welche auf Befehl des Tridentinums Statt fand, vielleicht zu viel Rücksicht auf die damals bekannten griechischen Hülfsmittel genommen wurde, und daß sich aus den ältesten Handschriften der Vulgata, unabhängig von dem Griechischen, eine noch reinere Gestaltung derselben erzielen ließe, die noch schlagender mit den ersten griechischen Quellen übereinstimmen würde. Dieses merkwürdige Ergebniß der Kritik verdanken wir vorzüglich Lachmann, in welchem der gesunde philologisch-kritische Tact vom pseudotheologischen Vorurtheil nicht überwunden wurde (daher auch die Anfeindungen des letztern gegen Lachmann's Bestreben) und der mit jenem natürlichen Wahrheitsgefühl, mit welchem er an die Bearbeitung der Texte classischer Schriftsteller ging, in der Kritik des N. T. eine neue Bahn gebrochen hat. Aus seiner lehrreichen Vorrede zu der neuen Ausgabe des N. T. (T. I. Berol. in aedibus G. Reimeri 1842) hebe ich eine Stelle hervor, welche sich zukünftige katholische Bibelforscher einprägen sollen: Quanto autem est homine Christiano dignius, cupiditati ac sui confidentiae moderantem quaerere, qua quidque fide in ecclesia a primis inde temporibus posteritati propagatum sit et quasi per manus traditum, idque vero propius esse existimare, tametsi nondum percipias, quod auctores ediderint locupletissimi (praef. p. VI.). Das war der Grundsatz des Tridentinums und er ist nun durch den Feuerofen der Prüfung hindurch gegangen.

Aus dieser Absicht also ging ich auf die Fragen der Kritik ein, und glaube dadurch zugleich gerechtfertigt zu haben, warum ich den griechischen Text zu Grund legte. Abgesehen nämlich von dem speciellen Bedürfniß unserer deutschen theologischen Schulen, welches durch den Kampf mit dem Protestantismus hervorgerufen ist, sollte dies grade zur Bestätigung der Vulgata dienen, die ich überall berücksichtigt habe, und deren leider noch nicht genugsam gewürdigten Sprachgebrauch ich hie und da zu erläutern suchte. Eine Vergleichung dieses Commentars mit denen der äl-

tern katholischen Ausleger wird lehren, daß an manchen Stellen, wo diese, obgleich sie über die Vulgata commentirten, dem damaligen schlechten griechischen Text den Vorzug einräumten, ersterer die gebührende Ehre wieder gegeben worden ist.

Eine weitläufige Kritik der verschiedenen Commentatoren unseres Briefes zu geben, ist nicht dieses Ortes; vielleicht ist es mir später vergönnt, in einer allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen die frühern Ausleger zu charakterisiren. Unter den ältern habe ich den h. Thomas v. Aquin mehr benutzt, als es bisher zu geschehen pflegte; der große, durchdringende Geist dieses außerordentlichen Mannes hat in der unscheinbarsten Form für die paulinischen Briefe, namentlich bezüglich der Gnadenlehre, viele Goldkörner niedergelegt. Was die neuesten protestantischen Erklärer betrifft, so ist der Fortschritt, der in Rückert und de Wette sichtbar ist, gewiß anerkennungswerth; beide haben Unbefangenheit genug, den Apostel nach dem einfachen Wortsinn erklären zu wollen, wenn er auch mit ihren eignen Ueberzeugungen in offenem Widerstreite ist. Es versteht sich übrigens von selbst, daß bei dieser innerlichen Entfernung von der Lehre des Apostels ein wahrhaftes Eindringen in seinen Geist unmöglich ist, und daß also auch dieser Fortschritt nur dazu dient, den Wust älterer rationalistischer Versuche, den Apostel zu unseres Gleichen zu machen, hoffentlich für immer wegzuräumen.

Mit ganzem Herzen unterwerfe ich diese Arbeit und die folgenden dem allein untrüglichen Urtheil der Kirche, und sollte irgendwer etwas Unkatholisches finden, so bitte ich ihn, mich darauf aufmerksam zu machen, vor Allem aber überzeugt zu sein, daß ich nie etwas sagen wollte, was auch nur entfernt von dem durch die Kirche bestätigten Sinne der Schrift abwiche.

München, am 10. Juni 1843.

Der Verfasser.

Brief an die Galater.

Einleitung.

Wie der außerordentliche Charakter Pauli von der göttlichen Vorsehung erwählt worden war, im Augenblicke der Gründung der christlichen Kirche als unverdächtigster Zeuge des Auferstandenen dem Heidenthume das Evangelium vom Kreuz durch die Kraft des Geistes und nicht durch philosophirende Argumente zu verkünden, so ist Paulus auch in dieser unserer Zeit ein Eckstein, an welchem die Bestrebungen falscher Kritik zerschellen, und seine Schriften sind die stärkste Vorwehr des neutestamentlichen Kanons, der außer der katholischen Kirche, die ihn durch alle Zeiten treu bewahrt, durch sinnlose Angriffe und feige Vertheidigung zu Grunde gehen muß. So weit nämlich: einen höchst scharf und originell ausgeprägten historischen Charakter, wie den des Apostels, der in jeder Zeile seiner großen, bis jetzt von Allen anerkannten Lehrbriefe spricht und lebt, hinweg zu mythisiren, aus seiner kräftigen, Jedem unverkennbaren und leibhaftigen Gestalt einen Schemen zu machen — soweit hat es die sogenannte Kritik noch nicht gebracht. Sie befindet sich hier in einem unangenehmen Dilemma — entweder muß sie, wie sie es versuchsweise schon mit mehreren der kleinen Briefe des Apostels gethan hat, auch die größeren Sendschreiben desselben hinwegläugnen, die von einem Ende bis zum andern von dem Christus der Evangelien Zeugniß ablegen. Dann hat aber in der That jede Kritik aufgehört und es ist der Boden hinweggezogen, auf den irgend auch nur die luftigste Hypothese gebaut werden könnte, wenn in der Kritik noch eine Scham und ein Gesetz bestehen soll. Oder der Kanon der paulinischen Briefe bleibt unverrückt; — so steht der eigenthümlich große Mann mit seinem Zeugnisse da, zu glühend

begeistert, um trügen zu können, zu klar blickend, um ein Betrogener zu sein, und in ihm der ganze Inhalt, den man in den Evangelien mit so viel Mühe wegsublimirt hat, unverlierbar aufbewahrt und versiegelt als in dem Gefäß der Auserwählung. Es bleibt also diesen Kritikern nichts übrig, als dem Apostel mit Festus (Act. XXVI, 24.) zuzurufen: Μαίνῃ Παῦλε, und sich von ihm vornehm abzuwenden, den Schatz seiner Schriften aber der Kirche zu überlassen, die sie von Anfang an bezeugt.

Zu denjenigen Sendschreiben, in welchen die Individualität des Apostels am lebendigsten hervortritt, und die somit die schönste innere Bürgschaft der Aechtheit an sich tragen, gehört vor allen der Brief an die Galater. Hier klingt nicht bloß die eigenthümlich paulinische Lehrweise wieder, die auch die andern Briefe durchdringt, sondern es ist der Mensch, der Apostel in seinen persönlichsten Beziehungen zu einer ihm theuern, aber nun abtrünnigen Gemeinde, der da spricht, und dessen Herz wir in den schmerzlichsten Bewegungen gerechten Eifers, wie väterlicher Milde bewundern lernen. Solche Dinge können nur erlebt, und nicht erfunden werden, und es hat deßhalb auch noch Niemand gewagt, diesen Brief anzugreifen; denn der Angreifer würde sich selbst das Urtheil der Unfähigkeit sprechen, Wahres von Falschem zu unterscheiden. Ist nun selbst inmitten der kritischen Verwüstungen unserer Tage soviel Wahrheitssinn, daß dies Sendschreiben unangetastet blieb, so läßt es sich von selbst erwarten, daß das Zeugniß der Kirche von Anfang an für es war. Von Irenäus an (III, 7. 2.), der den Galaterbrief namentlich erwähnt, ist die Reihe der ihn gebrauchenden Väter ununterbrochen. Allein auch die apostolische Zeit hat ihn unläugbar gekannt. Die im Commentar näher begründete Vermuthung, daß Lukas in der Apostelgeschichte unsern Brief mehrfach benutzt habe, ist schon an und für sich nicht unwahrscheinlich, da ein so vieljähriger Begleiter des Apostels gewiß seine Briefe gelesen hat. Von den apostolischen Vätern ist dies erweislich; selbst Credner (Einleit. I. p. 446.) gesteht zu, daß die Stelle des h. Ignatius ad Philad. c. 1.: ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν

Gal. I, 1. nachgebildet sei. Wer erwägt, wie Ignatius überhaupt von paulinischen Gedanken durchdrungen ist, und wie gern er in der Weise des Apostels spricht (namentlich kommen bei ihm auch die Ausdrücke: Ἰουδαϊσμός, ἰουδαΐζειν, κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν vor, die uns unten begegnen werden), der wird an dieser Parallele nicht zweifeln. Polykarp (ad Phil. c. 3.), in seinem kurzen Brief voll Beziehungen auf Paulus, gebraucht die Worte des Apostels IV, 26. über das himmlische Jerusalem: ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν (s. unten) vom Glauben, und zwar an einer Stelle, wo er auch sonst ausdrücklich des Apostels erwähnt; und c. 5. sagt er: εἰδότες, ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, wie Gal. VI, 7. μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. Der alte Verfasser der Oratio ad Graecos (*Just.* Opp. ed. Otto I. p. 12.) spielt nicht bloß durch die Worte: γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς auf Gal. IV, 12. an, sondern es ist auch die gleich darauf folgende Stelle: ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐριθεῖαι, θυμοὶ καὶ τὰ ὅμοια τούτοις eine handgreifliche Nachbildung von Gal. V, 20 f. Justin Dial. c. Tryph. 95. und 96. führt die Gal. III, 13. angedeutete Lehre von Christo, der für uns Fluch geworden, ausführlich durch, freilich ohne wörtliches Citat aus dem Galaterbrief[1]). Im Briefe an Diognetus c. 4. (Patr. apost. ed. *Hefele* p. 228.) heißt es: τὸ δὲ παρεδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι κ. τ. λ. vielleicht mit Hinblick auf Gal. IV, 10.; c. 10. ἀλλ' ὅστις τὸ τοῦ πλησίον ἀνα-

---

1) Im Dial. c. Tryph. sind die apostolischen Briefe in ähnlicher Weise vielfach benutzt; z. B. c. 47.: ἡ γὰρ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ vergl. mit Tit. III, 4. C. 85. heißt Christus πρωτότοκος πάσης κτίσεως wie Kol. I, 15. Von der Rechtfertigung Abrahams heißt es c. 92. οὐδὲ γὰρ Ἀβραὰμ διὰ τὴν περιτομὴν δίκαιος εἶναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμαρτυρήθη, ἀλλὰ διὰ τὴν πίστιν, und ähnlich anderswo: Ἀβραὰμ τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος vergl. mit Röm. IV, 10.; c. 14. vergl. mit I Kor. V, 8.; c. 39. vergl. mit I Kor. XII, 28. Seine Lehre von Christus als ἀρχιερεύς (c. 116.) und ἀπόστολος (Apol. I. 12. 63.) scheint auf den Hebräerbrief gegründet. Apol. I. 28. vergl. mit Röm. II, 1. Die paulinische Auffassung der Psalmstelle: ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις hat Dial. c. 39. cf. c. 87.

δέχεται βάρος vergl. mit Gal. VI, 2. ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε. Doch sind diese Parallelen kaum beweisend.

Neben den Vätern der Kirche bestätigen auch die ältesten Häretiker die Existenz unseres Briefes in der Form, in welcher wir ihn noch besitzen. Dem Marcion war aus nahe liegenden dogmatischen Gründen diese Schrift besonders werth, wie er es später unverdientermaßen auch Luther geworden; die einzelnen Abweichungen des marcionitischen von dem unsrigen (cf. Tert. adv. Marc. l. V.) sind ein wichtiges Denkmal für die Unversehrtheit des Sendschreibens. Tatian hat sich desselben ebenfalls bedient und namentlich aus Gal. VI, 8. seinen Enkratismus abgeleitet. Ebenso Theodotus und Valentinus (Hug Einl. I. p. 57 und 96.).

Das Volk, an welches der Brief gerichtet ist, ein celtischer [1]) Stamm, war dreitheilig nach celtischer Art: Trokmer, Tolistobojer und Tectosagen, in Dienste bei Nicomedes von Bithynien getreten, und hatte den nach seinem Volksnamen genannten Theil des alten Phrygiens eingenommen. Ancyra, später Metropole, Tavium und Pessinunt, der Sitz des Cultus der magna mater, waren die Hauptstädte des Volkes, von dessen Sprache (s. Jablonski Opusc. ed. Te Water III. p. 117.) und Stammsagen (Pausan. VII, 17. 10.) sich nur sehr wenig erhalten hat, mehr von seiner Geschichte, die Wernsdorf de republica Galatarum Norimb. 1742. 4. zusammengestellt hat. Unter eigenen Fürsten, die um 189 v. Chr. den Römern zinsbar wurden, blühte der kleine Staat und erweiterte sich unter Amyntas durch Stücke von Lykaonien und Pisidien, die dann auch mit dem ursprünglichen Galatien verbunden seit 26 v. Chr. die römische Provinz Galatien bildeten. Allein noch der Sprachgebrauch der Apostelgeschichte unterscheidet deutlich zwischen dem eigentlichen Galatien und den hinzugekommenen Theilen, und es ist daher nur der vorgefaßten Meinung: unser Brief müsse vor dem Apostelconvente geschrieben sein,

1) In den meisten Einleitungen findet sich der Irrthum von der deutschen Abstammung der Galater, gegründet auf die beiläufige Bemerkung des h. Hieronymus, daß die Galater neben dem Griechischen eine Sprache redeten, ähnlich der der Trevirer. Aber die Trevirer selbst sind Celten. S. Dieffenbach Celtica II. p. 81.

zu Liebe, daß einige Neuere annahmen, schon Act. XIII, 14 ff. sei die Bekehrung derjenigen Galater geschildert, an die unser Brief gerichtet worden.

Die Galater beurkunden die gleiche celtisch-cymrische Abstammung mit den Iren und, ihrem vorwiegenden Grundbestandtheile nach, mit den heutigen Bewohnern Frankreichs, durch ihre Fähigkeit tiefer Aufregung des Gemüthes und herzlichen Erfassens der Wahrheit und ihres Verkünders (IV, 14.), neben ebenso schnellem wieder Irrewerden an dem Erfaßten. Stark mit Juden (Joseph. Antiq. XVI, 6. 2.) gemischt, die in den Handelsstädten lebten, waren sie jüdischem Einflusse leicht offen, und es bildete sich die erste Christengemeinde, obgleich vorwiegend aus Heidenchristen, doch nicht ohne merkliche Zuthat von bekehrten Juden. Unser Brief berücksichtigt daher vorzüglich Heidenchristen, ohne die Judenchristen auszuschließen.

Paulus war der Gründer der galatischen Gemeinde geworden (IV, 19.), und zwar auf seiner zweiten apostolischen Reise, die Act. XVI, 6. beginnt. Sehr mit Unrecht hat man grade aus dieser Stelle schließen wollen, Paulus habe damals in Galatien nicht gepredigt; denn die Hemmung der Predigt bezieht sich nur auf die Provinz Asien, keineswegs auf Phrygien und Galatien. Bei diesem ersten Besuche fand der Apostel die freudigste Aufnahme, und die Gemeinde ward mit allen Erweisen der Wirksamkeit des h. Geistes begnadigt (III, 1—5.). Nach wahrscheinlichster Berechnung fällt die Bekehrung der Galater in das Jahr 51—52 n. Chr.; etwa drei Jahre später, als Paulus nach seiner macedonischen Reise und seinem längern Aufenthalt in Korinth nach Jerusalem zurückgekehrt und von da nach Antiochien gekommen war (Act. XVIII, 21—23.), durchstreifte er von dort aus Galatien und Phrygien, ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς, und kam nach Ephesus, um dort geraume Zeit zu bleiben. Bei diesem zweiten Besuche hat Paulus vielleicht schon Elemente der Zwietracht wahrgenommen; jedenfalls aber erhielt er während seines fast dreijährigen Aufenthaltes zu Ephesus die betrübenden Nachrichten von der Verwirrung der Galater durch eine judaisi-

rende und sein Ansehen gegen das der übrigen Apostel herabsetzende Partei, welche unsern Brief veranlaßten.

Im ersten Korintherbriefe (XVI, 1.), der gegen Ende der ephesinischen Wirksamkeit des Apostels geschrieben ist, erwähnt er der in den galatischen Kirchen schon veranstalteten Sammlung für die arme Gemeinde zu Jerusalem; und hierhin zielt, was der Apostel Gal. II, 10. von seiner Sorge für diese Armen sagt. Es scheint also, daß wir den Brief an die Galater nicht an das Ende des Aufenthaltes zu Ephesus setzen dürfen, sondern mehr gegen die Mitte oder den Anfang hin; etwa um 54 oder 55 n. Chr. Bezieht sich IV, 10. wegen des ἐνιαυτοὺς auf die Beobachtung von Sabbathjahren, so ist offenbar, daß eine kurz vorhergegangene oder in Galatien eben stattfindende Observanz dieser Art den Apostel am natürlichsten zu dieser Bemerkung aufforderte. Das Jahr $5\frac{4}{5}$ war aber in der That ein Sabbathjahr, welcher Umstand vortrefflich zu der angegebenen Zeitbestimmung paßt. S. Anger de temp. in Act. Ap. ratione p. 137. Schon von den Aeltern haben mehrere die Zeit und den Ort der Abfassung unseres Briefes richtig erkannt. So Marius Victor. (*Mai* Script. vett. nova coll. T. III, 2. p. 1.) epistola ad Galatas missa dicitur ab apostolo ab Epheso civitate. Claudius von Auxerre las am Ende des Briefes ἐγράφη ἀπ' Ἐφέσου. Das ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, das die besten Handschriften hinweglassen, entschied jedoch die Mehrzahl der Väter für die Meinung, der Brief sei während der römischen Gefangenschaft geschrieben, wohin man denn auch VI, 17. als Anspielung auf die Fesseln deutete. Noch Estius ist dieser Ansicht. Allein abgesehen davon, daß durch diese Annahme die Chronologie des Lebens Pauli in unheilbare Verwirrung käme, so findet sich im ganzen Brief auch keine Spur von Erwähnung der Gefangenschaft, oder Aehnlichkeit der Situation mit den erweislich während der Gefangenschaft geschriebenen Briefen. Wäre überdieß der Brief zu jener Zeit geschrieben, von welcher II Tim. IV, 10. die Rede ist, so würde unstreitig Crescens Ueberbringer des Schreibens gewesen und als solcher genannt worden sein.

Die große Bedeutsamkeit unseres Sendschreibens ist zu jeder Zeit anerkannt worden. Nicht nur, daß es uns mehr, als alle

andere, ein anschauliches Bild des Apostels und die wichtigsten historischen Nachrichten über sein Leben gibt: es ist zugleich der Anfang seiner großen Lehrbriefe, und wir sehen in ihm alle die Grundzüge paulinischer Weisheit, welche die spätern in voller Entwicklung enthalten. Was hier mehr angedeutet und in Kürze, unter sichtlichem Drang der Umstände und der Empfindung hingeworfen ist, das entfaltet der Römerbrief mit bewunderungswürdiger Klarheit und Ruhe und mit jener Schärfe der Beweisführung, welche Lesern gegenüber nöthig war, die, wie die römische Gemeinde, auf einer höheren Stufe christlicher Bildung standen. Hier, wie dort, ist es eine Lebensfrage des Christenthums, die behandelt wird; trug Paulus in Galatien nicht den Sieg über die Vertheidiger des Gesetzes davon, drang seine Lehre gegen die der Judaisten in Rom nicht durch, so wäre das Christenthum jüdischer Particularismus geworden, nicht katholischer Glaube für alle Zeiten und Völker. Beide Briefe sind also die wichtigsten historischen Documente der Urkirche, an sie reiht sich, was in jener Zeit über den Streit zwischen Gesetz und Evangelium verhandelt und geschrieben worden ist. Auf der einen Seite sehen wir die heidenchristliche Partei, z. B. im Briefe an Diognet, bis zu einer Kühnheit der Verwerfung des Gesetzes vorschreiten, welche den von Paulus so tief erfaßten typischen Charakter des alten Bundes ganz vergißt, und fast an das Gebiet der Häresie anstreift, die in Marcion den Apostel, bei scheinbarer blinder Verehrung gegen ihn, aufs schmählichste mißversteht und verunglimpft. Auf der andern Seite hält es ein großer Apostel, Jakobus, der Bruder des Herrn, für nöthig, den gleich anfangs laut werdenden Mißdeutungen der paulinischen Lehre durch seinen Brief in einer Weise entgegenzutreten, welche zugleich seine Uebereinstimmung mit Paulus selbst darzuthun geeignet war. Die Partei aber, welche den Namen des Jakobus und Petrus ebensosehr mißbrauchte, wie die entgegenstehende den des Paulus, und welche zuletzt im Ebionismus häretisch wurde, trieb den Haß gegen den Apostel soweit, daß z. B. in den clementinischen Homilien XVII, 19. Paulus in der Person des Simon Magus bekämpft wird, und zwar mit sichtlicher Anspielung auf Gal. II,

9—11., s. Vindic. Petr. p. 76. Zwischen diesen Extravaganzen der Häresie nach der einen und der andern Seite hin stehen die ächten Pauliner: Clemens von Rom und Ignatius, und später Justin in rechter Mitte.

In dem großen Streit über Natur und Gnade, der, im fünften Jahrhundert begonnen, nach eilfhundert Jahren die Grundfesten der Kirche zu erschüttern drohte, waren es wiederum die Briefe an die Galater und die Römer, auf deren richtiges Verständniß sich die Lehre der Kirche gründete, wie aus ihrer Verdrehung die Häresie hervorging. Alles, was die Schrift enthält, hat eine doppelte Seite: eine historische, die nur einmal so da gewesen, und eine ideale, die sich immer wieder gebärt. So auch unser Brief: in der Art, wie hier die Frage zwischen Gesetz und Evangelium erörtert ist, war sie nur einmal in der Urkirche vorhanden; ihr Kern aber, der Gegensatz zwischen Natur und Gnade geht durch alle Jahrhunderte hindurch und bewegt auch in unsern Tagen in der Form des Kampfes zwischen Rationalismus und katholischem Glauben die innersten Kräfte der Menschheit. Erscheinen uns daher auch die Streitigkeiten über Beschneidung und Beobachtung des Ritualgesetzes längst abgethan, ja ist selbst der viel näher liegende Kampf über den ohne Werke rechtfertigenden Glauben im Gegensatz gegen den in Liebe lebendigen und werkthätigen als antiquirt zu betrachten, so ist hingegen die Grundhäresie unserer Zeit: die Rechtfertigung durch die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes, welches ja nur der Schatten des Decaloges ist, ohne Glauben oder mit Gleichgültigkeit gegen dessen Inhalt, von der Kirche und der theologischen Schule wiederum vorzüglich durch Paulus und seine in den beiden genannten Briefen entwickelte Lehre zu überwinden. Ueberdieß ist in der Lehre Pauli von Gesetz und Gnade ein tiefer ascetischer Inhalt, den wir wenigstens anzudeuten versuchen werden.

Dem zweifachen Angriff der Gegner auf das apostolische Ansehen Pauli und auf seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und der Aufhebung des mosaischen Gesetzes, setzt der Apostel zwei Reihen von Beweisführung in unserm Sendschreiben entgegen, in deren erster von c. I—III. excl. er die

Unmittelbarkeit seines Apostolates und die Anerkennung seiner Predigt von der christlichen Freiheit durch die übrigen Apostel nachweist, am Schlusse allmählich auf die zweite dogmatische überleitend, welche von c. III—V, 12. in mehreren Unterabtheilungen, und von mannichfachen persönlichen Beziehungen durchwoben, die Bedeutung des Gesetzes und der Verheißung und die wahre Befreiung der Menschheit durch die Gnade Christi erwägt. An diese Betrachtung der christlichen Freiheit schließt sich dann am Ende des Briefes (V, 12. — VI, 10.) eine Reihe ethischer Ermahnungen, die alle von dem dogmatischen Grundgedanken des Sendschreibens beherrscht werden. Endlich VI, 10—18. faßt den Inhalt desselben noch einmal kurz und bekräftigend zusammen.



Brief an die Galater.

Erstes Capitel.

V. 1. Schon bei dem einleitenden apostolischen Gruße ist Paulus so von dem Inhalte des Briefes durchdrungen, daß er die beiden Hauptgedanken desselben: die Wirklichkeit seines Apostolates und die Erlösung durch den Opfertod Christi, nicht durch Werke des Gesetzes, in die Begrüßung mit aufnimmt. Es weicht darum dieser Eingang von dem der meisten paulinischen Briefe ab, und nur der Römerbrief und der an Titus bieten in dieser Beziehung eine Aehnlichkeit.

Paulus bezeichnet sich als Apostel οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου. Daß diese beiden Satzglieder nicht tautologisch seien, haben alle Ausleger anerkannt. Die Verbindung durch οὐδὲ, welches immer etwas Neues einführt, der Wechsel der Präpositionen, von denen ἀπὸ die erste Ursache ausdrückt, von welcher eine Wirkung ausgeht, διὰ hingegen die vermittelnde, der Wechsel des Numerus beweisen es unwiderleglich. Irrig ist es aber, den Unterschied der Satzglieder bloß im Numerus suchen zu wollen (neque a collegio apostolorum, neque e. g. per Petrum. Estius), da er dann kein logischer, sondern ein formeller wäre, oder nur einseitiges Gewicht auf die Präpositionen zu legen, wie Rückert thut, welcher ἀπ' ἀνθρώπων darauf bezieht, daß Paulus von Christus, nicht von Menschen gesandt sei, das διὰ aber darauf, daß er unmittelbar vom Herrn, nicht durch menschliche Vermittlung die Mission erhalten habe; denn bei dieser Erklärung bleibt der Wechsel von Plural und Singular undeutlich. Man beachte vor Allem, wie ἀπ' ἀνθρώπων und δι' ἀνθρώπου dem θεοῦ πατρὸς und dem

διὰ Ἰ. Χρ. entsprechen; die Inversion solcher correlaten Satztheile ist bei Paulus im Allgemeinen nicht selten, hier aber insbesondere dadurch veranlaßt, daß der Apostel an θεοῦ πατρὸς den folgenden Gedanken unmittelbar anknüpfen wollte, somit diese Worte nach διὰ Ἰησοῦ Χρ. setzen mußte. Dem θεὸς πατήρ, von welchem als dem Urgrund und dem Sender des Sohnes und des h. Geistes auch jede folgende Sendung ausgeht, steht οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων gegenüber: nicht von Menschen rührt die Mission Pauli her, sie ist keine menschliche. Sie ist auch nicht von irgend einem Menschen vermittelt, sondern durch Jesus Christus; daher der Singular ἀνθρώπου antwortend dem Ἰ. Χ. Der Apostel begegnet durch diese höchst prägnante Ausdrucksweise zwei verschiedenen Mißverständnissen. Entweder konnte man ihn überhaupt für einen Unbefugten halten, der ohne Mission (ἀπ' ἀνθρώπων) lehren wolle, oder man konnte seine Befugniß anerkennen, aber dieselbe durch die andern Apostel ableiten (δι' ἀνθρώπου); im ersten Falle wäre er ein Eindringling und Pseudoapostel gewesen; im zweiten ein gewöhnlicher Kirchenvorsteher oder Evangelist ohne apostolisches Ansehen, da dieses durch den Herrn selber gegeben sein mußte; von den gewöhnlichen Kirchenämtern kann man ja auch sagen, sie seien οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, wohl aber sind sie δι' ἀνθρώπου, da die Mission dazu durch Menschen vermittelt wird.

Obgleich διὰ zunächst die vermittelnde Ursache ausdrückt, so ist diese Bedeutung doch nicht so ausschließlich, daß Paulus nicht auch θεοῦ πατρὸς mit διὰ hätte verbinden können. Wäre er streng bei dem grammatischen Parallelismus geblieben, so hätte er sagen müssen: ἀλλὰ διὰ Ἰ. Χ. καὶ ἀπὸ θεοῦ πατρός. Sagt ja doch der Apostel anderswo (Eph. I, 1. wo dies näher erklärt werden wird) διὰ θελήματος θεοῦ von dem Urgrunde des Apostolates.

Origenes (fragm. in apol. Pamph. T. V. p. 261. ed. Lomm.) folgert aus unserer Stelle die göttliche Natur Christi: ex eo, quod dixit apostolus: « Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per J. Ch. » manifeste datur intelligi, quia non erat homo J. Ch., sed erat divina natura. Ebenso Marius Victorinus (*Mai* Nova Collectio script. vet. T. III. pars 2.)

und Hieronymus. Sehr mit Recht; besonders wird Paulus Glauben an die Gottheit Christi anschaulich durch den Gegensatz des Singulars ἀνθρώπου und Ἰ. Χρ.

Marcion ließ die Worte καὶ θεοῦ πατρὸς aus (Hier. vergl. Tert. adv. Marc. V, 1.), weil er die Auferweckung dem Heilande selbst zuschrieb; allein der Sprachgebrauch der Schrift ist darin abwechselnd, je nachdem mehr die göttliche oder die menschliche Natur in Christo berücksichtigt wird. cfr. Eph. I, 20. Joh. II, 19.

Die Erwähnung der Auferstehung hat den Auslegern viele Schwierigkeit gemacht. Wenn Usteri erklärt: „der gleiche Gott, der Jesum von den Todten auferweckt und dadurch die christliche Gemeinde gegründet, hat mich zum Verkündiger des Evangeliums ausersehen," und wenn Rückert dies noch etwas künstlicher wendet: „der in der Auferweckung von Seiten des Vaters liegende Beweis, daß das Thun des Sohnes ihm wohlgefällig, und also auch der Ruf des Sohnes als Ruf des Vaters zu betrachten sei," so läßt sich nicht erkennen, warum der Apostel seine Berufung grade mit der Auferstehung in Verbindung bringt, sofern wir nicht noch eine andere Gedankenreihe zu Hülfe nehmen. Aber nicht, wie es durch die nicht ganz richtige Auffassung unsrer Stelle bei Augustinus (Expos. ep. ad Gal. 2. Priores ergo apostoli veraces, qui non ab hominibus, sed a Deo per hominem missi sunt, per J. Chr. scilicet adhuc mortalem. Verax etiam novissimus apostolus, qui per J. Chr. totum jam Deum post resurrectionem ejus missus est (h. e. omni ex parte immortalem). — Sit ergo testimonii ejus aequalis auctoritas, in cujus honorem implet clarificatio Domini, si quid habebat ordo temporis minus. Ideo enim cum dixisset: *et Deum Patrem*, addidit: *qui suscitavit illum a mortuis*, ut etiam ex hoc modo breviter jam a clarificato missum se esse commemoret) geschehen ist, daß man annahm, P. habe die Ebenbürtigkeit, ja sogar einen gewissen Vorzug seines Apostolates darin gesetzt, daß er von dem verherrlichten Erlöser berufen worden; sondern Paulus erwähnt die Auferstehung Christi, weil er ohne sie gar nicht Apostel hätte sein können, da zum Apostolat die persönliche Zeugen-

schaft der Auferstehung Christi und der directe Unterricht des Heilandes unumgänglich erforderlich war. Schon M. Victorinus hat dies sehr richtig gefühlt: Utique ne diceretur: quomodo per Chr. didicisti, qui Christum non secutus es, et Chr. mortuus est? addidit, quod resuscitaverit Deus Christum a mortuis. Ergo Chr. me docuit, qui resuscitatus est a mortuis, resuscitatus autem Dei patris virtute. Daß zugleich die Auferstehung Christi Grundlage der christlichen Lehre und des von Paulus verkündigten Evangeliums ist, wie mehrere Ausleger bemerken, kann die Erwähnung derselben nicht hinreichend motiviren; denn war Paulus nicht persönlicher Zeuge des Auferstandenen, so konnte er nicht apostolischer Verkündiger der Auferstehung sein.

Nach dieser Erklärung des ersten Verses bleiben uns noch zwei Schwierigkeiten zu lösen. Wie paßt zu der vorliegenden Aeußerung Pauli über sein Apostolat die Stelle Act. XIII, 2., wo von der Ordination Pauli die Rede ist? Abgesehen davon, daß auch hier der h. Geist als Urheber der Sendung bezeichnet wird, ist in den Aposteln zweierlei zu unterscheiden: ihre bischöfliche Würde und ihre außerordentliche Sendung als unfehlbare persönliche Zeugen von der Lehre und Auferstehung des Heilandes (Act. I, 22.). Erstere pflanzt sich durch die ἐπίθεσις χειρῶν fort, und so erhielt sie auch Paulus; letztere konnte nur von Christo unmittelbar ausgehen, und das geschah bei Damascus und von da an in den zahlreichen Erscheinungen, durch welche der Auferstandene den Apostel in alle Wahrheit einführte. Auf die zweite Schwierigkeit werden wir durch M. Victorinus aufmerksam, der zu dem οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων glossirt: cum dicit ab hominibus, significare videtur Matthiam. qui ab hominibus didicit. Es könnte nämlich scheinen, als ob die hier von Paulus aufgestellten Kennzeichen des Apostolates bei Matthias nicht vorhanden seien. Allein er war selbst Jünger des Herrn gewesen und hatte somit die Zeugenschaft für Leben, Tod und Auferstehung Christi, bedurfte also hierfür keines Unterrichtes der Apostel, und er war, früher schon vom Heiland in die Schaar seiner Schüler aufgenommen, nicht durch menschliche Wahl, sondern durch ein Gottesurtheil (Act. I, 24.) an die Stelle des Verräthers gekommen.

V. 2. Die Worte: οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ nehmen einige im engern Sinne von den συνεργοὶ des Paulus (Rückert), andere von der ganzen Gemeinde, in der sich Paulus gegenwärtig befand, besonders wegen des πάντες, in welchem man dann eine stillschweigende Berufung Pauli auf das ihm zur Seite stehende Ansehen seiner Genossen und der Gemeinde zu Ephesus finden will (Chrys., Theophyl., Oek., Hier., Mar. Vict.), was nicht paulinisch ist. Das σὺν ἐμοὶ deutet indessen auf ein näheres Verhältniß zum Apostel hin; cf. Phil. IV, 22., wo zwischen den οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοὶ und den πάντες ἅγιοι unterschieden ist. Erinnern wir uns, daß der Apostel diesen Brief am Anfange seines Aufenthaltes zu Ephesus schrieb, wo er zwar schon einen Kreis von ἀδελφοὶ um sich hatte, aber noch keine größere Gemeinde, so wird uns seine Ausdrucksweise verständlich.

In dem Wegbleiben ehrender Prädicate bei ἐκκλησίαις τῆς Γαλ. hat man ein Zeichen des Unwillens entdecken wollen (Chrys. und die Spätern), in dem Plural eine Andeutung der Spaltungen (Theophyl.); beides ohne Grund. Fehlen doch auch bei der so musterhaften Gemeinde von Thessalonich ehrende Epitheta (I Thess. I, 1.); der Plural erklärt sich nach Hieronymus daraus, daß unser Brief ein encyklisches Schreiben ist, an die schon in weiterer Ausdehnung durch Galatien zerstreuten Christengemeinden gerichtet. Das Volk der Galater hatte überdieß, wie alle celtisch-gälischen Stämme, eine politische Trichotomie, welche sich auch in den kirchlichen Verhältnissen wiederholen mußte; sehr möglich also, daß schon damals drei galatische Hauptkirchen bestanden.

V. 3. χάρις und εἰρήνη, der ganze innere Gehalt des Christenthums, die sich zu einander wie Keim und Blüthe verhalten, sind der einfache aber alles umfassende Segenswunsch der Apostel. Während der χαρισάμενος vorzugsweise der Vater ist, ist der friedestiftende und friedegebende der Sohn im Geiste (Eph. II, 14—18.). — ἡμῶν nach κυρίου lassen unbedeutende Autoritäten weg; A. mit einigen Hs. setzen es vor καὶ κυρίου. Da letzteres der durchgehende Gebrauch des Apostels in dem apostolischen Gruße ist, so erklärt sich diese Umsetzung als eine nach der Analogie der übrigen Stellen versuchte Correctur, die eben darum

auch kein kritisches Ansehen hat. Steht demnach ἡμῶν nach κυρίου kritisch sicher, so ist unsere Stelle geeignet zu beweisen, daß auch in den übrigen Exordien κυρίου von ἀπὸ abhängt, und nicht etwa als Genitiv zu πατρὸς gezogen werden kann.

V. 4. διδόναι ἑαυτόν. Eph. V, 2. I Tim. II, 6. — Alle bessern Autoritäten geben statt ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, περὶ ἁμαρτιῶν. Im Ganzen ist wohl das gewöhnlichere, daß περὶ bei der Sünde, ὑπὲρ bei den Sündern steht, für welche der Herr gestorben. So I Pet. III, 18. ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων. I Joh. II, 2. und IV, 10. Hebr. X, 26. XIII, 11. Röm. V, 7. 8. VIII, 32. Eph. V, 25. Dagegen aber ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν I Kor. XV, 3. und sogar Hebr. V, 3. περὶ ἑαυτοῦ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. — Man hat sich bemüht, in dem Gebrauch dieser Präpositionen den Begriff eines stellvertretenden Todes hinwegzuerklären, ohne zu bedenken, daß dieser in der Sache und nicht bloß in den Worten liegt. Denn wenn Christus wegen unserer Sünden für uns gestorben ist, und wenn er den Fluch des Gesetzes für uns auf sich genommen (Gal. III, 13.), den gegen uns lautenden Schuldbrief ausgelöscht (Kol. II, 14.) und uns mit seinem Blute erkauft hat (I Petr. I, 19.), so ist er anstatt unserer, der Todeswürdigen, gestorben. — Die barmherzige Absicht des Todes Christi schildern die Worte: ὅπως ἐξ. κ. τ. λ. ἐνεστὼς bedeutet nicht, was wohl auch im Worte liegen könnte, die zunächst bevorstehende Zukunft, sondern die Gegenwart (Röm. VIII, 38. Sext. Empir. adv. Phys. II, 193. ὁ χρόνος διαιρεῖται εἰς τὸν παρῳχημένον καὶ τὸν ἐνεστῶτα καὶ εἰς τὸν μέλλοντα); — αἰὼν darf aber durchaus nicht bloß als Zeit gefaßt werden, sondern begreift alles in der Zeit Befangene: die Welt und ihre Herrlichkeit, die Menschen und ihr natürliches unerlöstes Thun und Treiben in sich, im Contraste zu dem hier nur beginnenden, seiner Sehnsucht und Vollendung nach aber jenseitigen und ewigen Reiche des Messias. Dieser αἰὼν ἐνεστὼς oder οὗτος (Röm. XII, 2.), oder ὁ νῦν (II Tim. IV, 10.) heißt auch der κόσμος οὗτος, welcher dem Satan unterthan ist (Joh. XII, 31. I Joh II, 15.), weßwegen dieser abwechselnd κοσμοκράτωρ (Eph. VI, 12.) und θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (II Kor.

IV, 4.) und bei dem Pauliner **Ignatius** ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου ad Magn. 1. (cf. Ep. Clem. II, 6. ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί.) genannt wird. αἰὼν und κόσμος verbindet Paulus Eph. II, 2. περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου. Von dieser wegen der Knechtschaft, in die sie gefallen, bösen Welt ist das Reich Christi nicht, um dessen Kommen wir beten, sondern es ist die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die hier innerlich im Herzen des Menschen (regnum coelorum intra vos est), äußerlich in der Kirche anfängt, die aber durchaus im Zukünftigen wurzelt. Aus dem gegenwärtigen Reich der Welt, welches keine selige Zukunft kennt, kann aber niemand in das uns zukommende Reich Christi gelangen, es sei denn, daß ihn der Herr, der sein Blut zum Lösegeld der Sklaven des Weltreiches vergossen, mit starkem Arme aus diesem errette (ἐξέληται). Einseitig ὁ αἰὼν ἐνεστὼς von der Zeit, oder den Menschen, oder dem Sittenverderbniß der Gegenwart, oder von der vormessianischen Zeit im Sinne der Rabbinen verstehen zu wollen, verflacht den paulinischen Gedanken. Daß diese tiefe Weltansicht nicht eine an und für sich böse Schöpfung setzt, wie die Häretiker mißverstanden, bemerkt **Hieronymus**. — Das folgende κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ mit δόντος zu verbinden, statt mit ἐξέληται, wie **Estius** thut, ist hart; für den Gedanken entsteht jedoch keine Verschiedenheit. — Die Erlösung beruht auf einem unerforschlichen Rathschluß des Vaters, dessen Barmherzigkeit einerseits, wie die Größe des Elendes, welchem die Erlösten entronnen, den Apostel in die Doxologie ausbrechen läßt, die im Exordium eines Briefes sonst nicht mehr vorkömmt. Vergl. dazu Phil. IV, 20. Der Artikel vor δόξα zeigt an die bestimmte, Gott von Ewigkeit gehörende Herrlichkeit.

V. 6. In den übrigen Briefen des Apostels folgt auf den apostolischen Segenswunsch ein Dankgebet für die der betreffenden Einzelkirche erwiesene und von ihr mit mehr oder minder Frucht aufgenommene Wohlthat der Berufung zum Heil. Wenn Paulus auch hie und da mit allem Ernste zu tadeln hatte, so muß er doch immer im Hinblick auf den treuen Kern der Gemeinde das Maß der göttlichen Gnade preisen. Hier war es nicht möglich; denn

die Galater waren ja im Begriffe den Beruf zu verlieren; daher das unbevorwortete Anheben mit dem, was dem Apostel zunächst am Herzen lag, und dessen einfacher Ausdruck einen Blick in das um so schmerzlicher bewegte Gemüth des Schreibenden gewährt, je mehr ihm die eben vorausgegangene Erinnerung an die Gnade der Erlösung die Größe dessen vergegenwärtigt hatte, was die Galater auf dem Punkte standen zu verlieren. — Die Ursache der schmerzlichen Verwunderung Pauli liegt einerseits in der eben erwähnten Herrlichkeit des früher auch von den Galatern tief eingesehenen Heiles, das man nun gegen die Armuth des Gesetzes vertauschen wollte, andrerseits in der großen Schnelligkeit, mit welcher die Sinnesänderung bei dem Volke bewirkt worden war. οὕτω ταχέως hat man vielfach auf die Zeit der Bekehrung der Galater bezogen und daraus geschlossen, daß unser Brief bald nach jener geschrieben sein müsse. Allein abgesehen davon, daß οὕτω ταχέως ein sehr relativer Ausdruck ist, der je nach der subjectiven Stimmung des Schreibenden eine kürzere oder längere Zeit bezeichnen kann, ist es offenbar weit passender, diese Worte auf die Kürze der Frist zu beziehen, innerhalb welcher es den Verführern gelungen war, die Gemeinde zu verwirren. μετατίθεσθε kann medial oder passiv (Hebr. VII, 12.) gefaßt und am besten mit: sich abwenden lassen übersetzt werden; das Präsens zeigt an, daß der Abfall der Galater im Werke war, aber noch nicht vollendet. — καλέσας verbinden einige mit Χρ. (Hier., Mar. Vict.), andere denken Gott als Subject und lassen Χριστοῦ von χάριτι abhängen (Chrys., Bulg., Est.), was unstreitig das leichtere ist, und auch im Sprachgebrauch der Schrift begründet, da ὁ καλέσας immer Gott im Allgemeinen oder bestimmter der Vater ist; cf. II Tim. I, 9. (welche Stelle wegen des Zusatzes: καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χρ. Ἰ. besonders zu vergleichen ist) Röm. VIII, 30. I Petr. I, 15. II, 9. V, 10., wo ebenfalls ἐν Χρ. Ἰησ. zugesetzt ist, II Petr. I, 3. — ἐν χάριτι wird zumeist mit διὰ χάριτος oder (mit Berufung auf Eph. IV, 4.) εἰς χάριτα (Vulg. in gratiam) identisch genommen, ist aber significativer und bezeichnet, daß der Ruf nicht bloß zur Gnade Christi ergeht, sondern in der Gnade des Heilandes, d. h. der von ihm

verdienten und von ihm als dem Haupte ausströmenden (Röm. V, 15.) wurzelt, daß die Auserwählung der Berufenen in der Gnade des Auserwählten κατ' ἐξοχήν beschlossen ist (Eph. I, 4.). — Daß einige Hs. Χριστοῦ weglassen, ist wegen der überwiegenden Autorität der übrigen von keinem Belang. — In den Worten μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ κ. ὑ. ἐν χ. Χρ. ist der ganze Abfall der Galater geschildert: Gott hatte sie in der Gnade Christi berufen; sie wenden sich von jener Gnade ab zum Gesetze hin. Die Irrlehrer, welche sie verführten, bezeichneten diese ihre Predigt von der Verbindlichkeit des Gesetzes auch mit dem Ehrennamen Evangelium, urgirten aber zugleich dessen Verschiedenheit (ἕτερον) von dem paulinischen. Indem nun Paulus sich dieser ihrer Sprechweise bedient, fühlt er sich gedrungen, sogleich hinzuzusetzen, worin denn jenes angebliche verschiedene Evangelium bestehe und charakterisirt dasselbe in den Worten: ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ κ. τ. λ. was (welches sogenannte verschiedene Evangelium) aber nichts anderes ist, als daß einige sind, die euch verwirren u. s. w.[1]). Nach dem Gesagten ist es leicht ersichtlich, daß die Beziehung von ὃ auf εὐαγγέλιον in dem Sinn: es gibt aber kein anderes Evangelium, sondern es sind einige u. s. w., nicht ausreicht, überdieß ist sie sprachwidrig, indem ἕτερος und ἄλλος gleichbedeutend genommen, εἰ μὴ aber als: sondern gefaßt wird. Noch unpassender ist es ὃ auf ἕτερον εὐαγγέλιον mit der Deutung zu beziehen: dies verschiedene Evangelium ist aber kein anderes, sondern es sind nur einige Unruhestifter. (So wie es scheint Tertull. adv. Marc. V, 2. und Mar. Vict. zu unsrer Stelle.) Dann hätte ja Paulus den himmelweiten Unterschied beider Lehren selbst verdeckt. Andere Ausleger (Rückert) verbinden ὃ mit dem ganzen Satze: mit diesem euerm Abfall hat es keine andere Bewandtniß; eine solche Construction wird aber nirgendwo anzunehmen sein, wo die Verbindung des Relativs mit dem nächsten Hauptworte einen

---

1) ἄλλος mit folg. εἰ μὴ in diesem Sinne ist ächt griechisch. Cf. *Herod.* IV, 94. *Xenoph.* Cyrop. II, 2. 11.: Τί δ' ἄλλο, ἔφη, εἰ μὴ γέλωτα ποιεῖν ἐθέλοντες. Die Vulg. ebenso lateinisch: quod non est aliud, nisi sunt aliqui. cf. *Gesner* Thes. s. v. alius fin.

ganz passenden Sinn gibt. Noch unglücklicher ist die Erklärung von Schott, welcher ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο parenthetisch nimmt, und θαυμάζω mit εἰ μὴ verbindet. — Der Artikel vor ταράσσοντες bedeutet, daß jene τινὲς solche sind, welche ihrer Art und ihrem Treiben nach die böse Absicht haben, Unruhe zu stiften. μεταστρέψαι Vulg. convertere, eine vox media, die durch den Zusammenhang ihre schlimme Bedeutung erhält. Dieses von Pauli Predigt verschiedene Evangelium war also nichts anderes, als eine durch Unruhestifter versuchte Verkehrung des Evangeliums Christi selbst, da die paulinische Lehre eben nur dieses letztere ist.

V. 8. Aber grade deßwegen, weil es nicht die Person Pauli war, die hier in Betracht kam, wie die Gegner etwa die Galater überreden wollten, sondern die Lehre Christi, die er verkündete, sagt der Apostel mit einer höchst nachdrücklichen und zugleich feinen Wendung der Rede: ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς κ. τ. λ. Mit den Worten: ἢ ἄγγελος κ. τ. λ. ist die höchste Autorität bezeichnet, die es ausser der göttlichen geben kann, um, wie Chrys. schön bemerkt, denen, die sich stets auf das Ansehen der vornehmsten Apostel beriefen, anschaulich zu machen, daß Verfälschung der göttlichen Lehre durch kein noch so erhabenes Zeugniß gerechtfertigt werden könne. Um jedoch zu zeigen, daß er, von aller Anmaßung entfernt, gern auch sich selbst verurtheilen würde, wenn es möglich wäre, daß er der von ihm gepredigten Lehre Christi untreu würde, schickt P. voraus: καὶ ἐὰν ἡμεῖς κ. τ. λ., bei welchen Worten es unnöthig ist, zu ἡμεῖς Pauli Genossen hinzuzudenken, ja es würde dies den ganzen Nachdruck des Gedankens schwächen. — Statt εὐαγγελίζηται bietet A. und die It. sammt einigen Vätern: εὐαγγελίσηται, was wohl den Vorzug verdient. Auch hier ist εὐαγγ. so zu verstehen, wie oben ἕτερον εὐαγγέλιον: wenn er vorgibt, ein Evangelium zu verkündigen. παρ' ὃ, das Gegentheil von καθ' ὃ, außer und im Widerspruche mit dem, was u. s. w. Ergötzlich sind die alten lutherischen Theologen, welche der Präposition παρὰ hier bloß den Sinn der Zuthat geben, um dann unsere Stelle gegen die Kirche zu gebrauchen, die zu der h. Schrift die Tradition hinzugenommen, ohne zu bedenken, daß sich

das εὐαγγελίζεσθαι hier grade auf das lebendige Wort, nicht auf das geschriebene bezieht, das noch nicht existirte, und daß sich gleich im folgenden V. das fatale παραλαμβάνειν, der Ausdruck des Empfangens durch mündliche Lehre, findet. — ἀνάθεμα (spätere Form statt ἀνάθημα) im classischen Sprachgebrauch ein Weihgeschenk, bei den LXX. die Uebersetzung des hebr. חֵרֶם, was für Sachen ihre gänzliche Entfernung vom menschlichen Gebrauch, zur Zerstörung oder Verödung, von Personen die Austilgung aus der Zahl der Lebendigen ist[1]. Zunächst wird חֵרֶם in diesem letztern Sinne von der Ausrottung der Canaaniten gebraucht. Allein da auf die Hauptvergehen gegen das mosaische Gesetz der Tod stand unter dem speziellen Namen der Austilgung aus dem Bundesvolke, so paßte der Name חֵרֶם vorzüglich auch auf diese Strafe (Deuteron. VII, 26. XIII, 9 ff.), und selbst später, als an die Stelle derselben die bloße Excommunication trat, blieb er im Sprachgebrauch der herrschende. — Bei der noch äußerlichen und vorbildlichen πολίτεια des A. T. hat ἀνάθεμα auch nur vorwiegend äußern Sinn; d. h. wer vom חֵרֶם getroffen ist, geht hiedurch der Segnungen des Bundesvolkes und des Lebens verlustig, ohne daß darin schon eo ipso die Ausschließung aus dem ewigen Leben, welches ja vom alten Bunde für sich betrachtet nicht gegeben wurde, einbegriffen sein kann. Anders das ἀνάθεμα des N. B. (Röm. IX, 3., I Kor. XII, 3. XVI, 22.); hier ist es nicht bloß eine äußere Verstoßung aus der Gemeinde, sondern auch Beraubung von den geistlichen Segnungen derselben, und somit, wenn keine Heilung erfolgt, Verlust des himmlischen Bürgerrechts und ewiger Fluch. Inwiefern jedoch die Excommunication der Kirche theils noch immer die Rettung des Gestraften beabsichtigt, theils möglicher Weise wegen Fehlbarkeit einzelner sie verhängenden Kirchenobern auch nur einen zeitlichen Charakter an sich tragen kann, ohne vor dem göttlichen Gerichte zu gelten,

---

1) Vergl. das lat. devovere aliquid vel aliquem. Ueber die Excommunication des alten Bundes und ihr Verhältniß zur christlichen Kirche hat Vitringa de Synag. vet. p. 730 sqq. Brauchbares gesammelt.

insofern ist das ἀνάθεμα des N. B. noch nicht die höchste Stufe des Fluchs, als welche vielmehr die ewige Verdammniß, das unlösbare חֵרֶם zu betrachten ist. So entsprechen dem vorbildlichen Heil des A. B., der verwirklichten Erlösung des N. B., dem ewigen Lichte des Himmels als Nachtseite drei Stufen der Unseligkeit. Wenn nun Paulus hier dem Verfälscher des Evangeliums flucht, so that er dies gewiß nicht bloß in dem Sinne einer äußern Ausschließung von der Kirchengemeinschaft, sondern im Bewußtsein, daß ein solcher, wenn er nicht in sich kehre, des ewigen Lebens verlustig sei. — Man bemerke, daß Paulus, wie die übrigen Apostel moderner Sentimentalität fremd, nicht bloß den Irrthum, sondern auch den Andere böslich in Irrthum Führenden verflucht. — Unsere Stelle ist ein bedeutsamer Fingerzeig für die Beurtheilung aller religiösen Erscheinungen. Nur die Kirche und ihr Evangelium ist der Prüfstein der Wahrheit; was in der Zeit emportaucht, muß nach ihm gerichtet werden, und wäre es durch himmlische Erscheinungen und Wunder scheinbar bestätigt, — widerspricht es der Kirche und ihrer Entscheidung, so ist es dadurch verurtheilt. Dieses Kriterion ist namentlich bei den höhern Erscheinungen der Ekstase nicht zu vergessen.

V. 9. προειρήκαμεν kann, wie das lat. praedictus, sowohl den Sinn: früher sagen, als: voraussagen haben (beides spielt auch im Deutschen in einander); erstere Auffassung ist schon durch das ἄρτι πάλιν wahrscheinlich gemacht: wie ich es früher gesagt, so sage ich auch jetzo wieder. Darüber sind aber die Ausleger uneinig (August.: aut praesens hoc praedixerat, aut quia iteravit, quod dixit, propterea voluit dicere: sicut praediximus), wann jenes: früher zu denken sei. Die meisten beziehen es (so auch Mar. Vict.) auf das unmittelbar im vorhergehenden Vers gesagte, was jedoch eine unläugbare Tautologie und Schwerfälligkeit hervorbringt, welche durch die Erklärung: Paulus habe besorgt, man könne V. 8. für eine bloße Aufwallung des Zornes nehmen, und deßwegen seine Worte wiederholt, wahrlich nicht gebessert wird. Schon Augustin denkt richtiger an die früheren mündlichen Aeußerungen des Apostels, als er bei den Galatern

war; der Sinn ist dann: mein früheres mündlich ausgesprochenes Urtheil wiederhole ich auch heute noch, und ich bin darin weder durch die neuen Nachrichten von Galatien, noch durch das scheinbare Ansehen derer, welche Urheber der Spaltung sind, noch durch die ruhigere Ueberlegung seit meiner Trennung von euch wankend geworden. Man bemerke hiebei (wie Bengel schon gethan), daß V. 8. hypothetisch gehalten ist, V. 9. hingegen mehr bestimmt, in ersterem der allgemeine Grundsatz aufgestellt ist, im zweiten ein Hinblick auf die factischen Verhältnisse statt findet; daher auch das praes. εὐαγγελίζεται. So verschwindet die Tautologie und es ist erklärbar, warum der Apostel den V. 8. so nachdrücklich wiederholt. Zugleich liegt in unserer Stelle wohl eine Andeutung, daß die Keime der Irrungen schon damals vorhanden waren, als Paulus Galatien zum letzten Male besuchte. — Was die grammatische Structur betrifft, so kann man ohne Aenderung des Sinnes die Apodosis mit καὶ ἄρτι πάλιν λέγω anfangen, oder auch diese Worte zum Vordersatz ziehen und übersetzen: wie ich früher gesagt, und auch jetzo wieder sage: wenn u. s. w. Letzteres ist fast concinner.

V. 10. Auf dem vorangestellten ἄρτι, wie auf ἔτι im Folgenden, liegt großer Nachdruck; der Apostel contrastirt dadurch sein jetziges Handeln mit dem einstigen, welches er V. 13. schildert, ohne daß wir deßwegen eine grammatische Correspondenz des ἄρτι hier und des nachdrucklosen ποτὲ V. 13. anzunehmen brauchen. Früher hatte Paulus sich des Beifalls grade jener zu erfreuen, welche ihn jetzt verfolgen; wäre es ihm also um Menschengunst zu thun, warum hatte er dem Früheren entsagt und sich zu Christo bekehrt? — Um die Verbindung von πείθειν mit θεὸν zu erklären, haben einige Ausleger dem Worte πείθειν die Bedeutung: jemanden durch Ueberredung für sich zu gewinnen suchen, geliehen, ohne dadurch die Schwierigkeit zu heben; denn immer bleibt Ueberredung in Bezug auf Gott gesagt ein starker Ausdruck, wie namentlich auch die zu Hülfe genommene Stelle II Kor. V, 11. beweist, wo πείθειν grade nicht von Gott gebraucht ist. — Außerdem entsteht dadurch eine gewisse Tautologie; denn es fiele der Begriff von πείθειν ganz mit ζητῶ ἀρέσκειν zusammen. Die Erklärung des

Mar. Vict.: non evangelizo homines, neque quae hominum sunt, sed Deum, so wie die des Erasmus: num res humanas suadeo an divinas? ist sprachlich unmöglich. Um den Begriff von πείθειν zu mildern, gibt Chrys. und nach ihm Est. dem Gedanken die Wendung: non apud homines judices, sed apud tribunal Dei causam hanc ago (I Kor. IV, 3.), was aber wenigstens nicht in den Worten liegt. — Besser ist es wohl, eine Art von Gedankenzeugma anzunehmen: P. verband auch θεὸν mit πείθω, indem er aus Breviloquenz ein neues Zeitwort einzufügen unterließ, das dem Sinne nach zu θεὸν passend gewesen wäre, das sich aber leicht aus dem Zusammenhang ergänzt: will ich dermalen Menschen überreden, oder Gott (dienen), oder Menschen gefallen? Paulus hätte mit grammatischer Eleganz etwa sagen können: ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω, ἢ θεῷ πείθομαι; — Die Vergleichung unserer Stelle mit I Kor. X, 33. πάντα πᾶσιν ἀρέσκω lehrt, wie behutsam scheinbar ganz allgemein ausgesprochene Sätze des Apostels, wie der ebengenannte, aufzufassen sind. Nur so lange kann Paulus, und wie er jeder wahre Knecht Christi, πάντα πᾶσιν ἀρέσκειν, als es sich bloß vom Aufgeben des eigenen Willens und Vortheiles (τὸ ἐμαυτοῦ συμφέρον) handelt, und als das Ziel dieses Strebens, den Menschen zu gefallen, ihr ewiges Heil ist (ἵνα σωθῶσι). Wo aber das Gefallen der Menschen nur erlangt werden könnte durch Darangabe ewiger Wahrheiten und des göttlichen Gesetzes, da gilt das, was Paulus hier sagt; zwischen den in beiden, sehr wohl zu vereinigenden Aussprüchen gesetzten Schranken hat sich die wahre Pastoralklugheit zu bewegen. — γὰρ vor ἔτι lassen gute Autoritäten aus; der Satz gewinnt durch das Asyndeton an Kraft. — Das Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην nehmen einige (Chrys., Theod., Oek.) historisch: so wäre ich jetzt nicht Christi Knecht, sondern ich würde geblieben sein, was ich früher war; andere allgemein hypothetisch: so wäre ich nicht Christi Knecht. Am besten ist es wohl, beide Gedanken zu verbinden, da sie sich nicht ausschließen. — Auch in diesem V., wie in dem folgenden, ist der Gegensatz zwischen ἄνθρωποι und Χριστὸς bemerkenswerth, und ein Zeugniß für Paulus Glauben an die Gottheit Christi. Bezüglich des Zusammenhanges von

V. 10 mit V. 9. sind mancherlei Erklärungen versucht worden. Einige Väter sehen hier eine Anspielung auf den etwa dem Apostel gemachten Vorwurf, daß er aus Menschengefälligkeit gegen die Heiden das Christenthum verfälsche, was aber die Verbindung der Gedanken noch keineswegs herstellt und das γὰρ unerklärt läßt. Rückert: „wundert euch nicht so harter Rede, ich kann nicht anders urtheilen, kann keine Schonung gegen Verderber der reinen Lehre üben: denn urtheilet selbst, suche ich u. s. w." P. hat V. 9. das Verwerfungsurtheil über jeden ausgesprochen, der ein anderes Evangelium verkünden würde, als das seinige. Den Vorwurf nun zu vermeiden, als ob er ein selbstisches Gewicht auf seine Lehre lege, weist er nach, daß es nicht sein, sondern Gottes und Christi Wort ist, was er predigt, und zeigt dies durch die Geschichte seiner wunderbaren Berufung, die er mit dem Satze einleitet: deßwegen ist mein Evangelium das ausschließlich wahre, weil es eben nicht meines ist und ich es nicht aus Menschengefälligkeit verkünde, sondern um Gottes willen, wobei er vielleicht einen Seitenblick auf die Gegner thun läßt, die um der Gunst der judaisirenden Partei willen und um der Verfolgung des Kreuzes Christi zu entgehen, am Evangelium änderten. — Uebrigens vergl. zu unserer Stelle Ignat. ad Rom. 2. οὐ γὰρ θέλω ὑμῖν ἀνθρωπαρεσκῆσαι, ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι, ὥσπερ καὶ ἀρέσκετε.

V. 11. δὲ, wofür einige Aut. γὰρ bieten, ist durch die vorstehende Erklärung des Zusammenhanges gesichert. Nicht Menschenwort predigt er für Menschengunst, sondern er gibt den Galatern kund, daß das von ihm verkündete Evangelium nicht menschlicher Ueberlieferung sei. Allerdings war dies den Galatern schon im Allgemeinen bekannt und von ihm öfters gesagt; allein die näheren Umstände seiner Berufung zum Apostolat, aus welcher dies unwiderleglich hervorging, konnten ihnen weniger gegenwärtig sein; daher γνωρίζω ὑμῖν nicht bloß in Bezug auf den im V. 11. ausgesprochenen Satz, sondern auf das ganze Folgende zu fassen ist. Zu dem κατὰ ἄνθρωπον bemerkt M. Vict. sive quia ipse ille salvator non homo est, ut quidam putant, neque quia in hominem missus, idcirco homo, sed Deus mysterio carnem sumens, ad carnem vincendam, sicut multis dictum at-

que tractatum, homo factus est. — Evangelium meum non secundum hominem est, id est, ut de homine agatur, id est de carne, sed secundum virtutem animae. Von der Beschaffenheit der Lehre versteht es auch Rückert mit andern. Es hindert uns aber nichts, in dem κατὰ ἄνθρωπον sowohl einen Hinweis auf V. 10. (meine Lehre ist nicht nach dem Sinn und Treiben der Menschen), als auch auf V. 12. (sie ist mir nicht von Menschen überliefert worden) zu finden.

V. 12. Da οὐδὲ γὰρ ἐγὼ hier nicht: nam ne ego quidem bedeuten kann, was gar nicht in den Zusammenhang paßt, so ist entweder οὐδὲ mit der folgenden Negation correlativ, und dann wäre jedenfalls für οὔτε οὐδὲ mit guten Aut. zu lesen, oder οὐδὲ dient bloß zur Satzverbindung und verstärkenden Fortsetzung der Negation in V. 11., so kann οὔτε, was die Mehrzahl der Hs. bietet, festgehalten werden, indem es dann nicht einen Gegensatz zu dem ganzen im ersten Satzglied ausgesprochenen Gedanken, sondern eine Subdivision des Begriffes παρέλαβον und ἐδιδάχθην wäre. Der Zusammenhang möchte für letztere Deutung sein. P. hat V. 11. gesagt, daß seine Lehre nicht κατὰ ἄνθρωπον sei; da man dies bloß von der Beschaffenheit derselben verstehen könnte, fügt er hinzu: οὐδὲ γὰρ παρέλαβον etc.: denn ich habe es auch nicht von Menschen empfangen. Gegen οὐδὲ — οὐδὲ, welches eine starke disjungirende Verneinung ist, spricht auch der nur schwache Unterschied von παρέλαβον und ἐδιδάχθην, wovon das erste das Empfangen des objectiv Gegebenen, das zweite das subjective Aneignen desselben und das tiefere Eingehen bezeichnet. Man konnte dem Apostel vielleicht zugeben, daß er die Lehre unmittelbar von Christo empfangen habe, von andern aber in ihr Verständniß eingeführt worden sei; doch auch letzteres stellt er in Abrede. Ebendarum aber, weil Paulus den ganzen Unterricht von Christo empfangen hat, ist es zu eng, bei δι' ἀποκαλ. Ἰ. Χρ. bloß an die Erscheinung bei Damaskus zu denken, vielmehr werden wir eine fortgesetzte übernatürliche Unterweisung durch verschiedene ἀποκαλύψεις, deren ja Paulus und die Apostelgeschichte auch erwähnen, anzunehmen haben.

V. 13. ἀναστροφὴ und ἀναστρέφεσθαι, gerne mit ἐν construirt bei Paulus und Petrus (s. Vindic. Petr. p. 19.), um die Art des Wandelns zu bezeichnen. Die Stellung von ποτὲ können wir wörtlich wiedergeben: meinen Wandel einst im Judenthum. Von ἰουδαΐζειν = ἰουδαϊκῶς ζῆν (unten II, 14.) kommt ἰουδαϊσμὸς Leben nach jüdischen Grundsätzen, näher geschildert Philipp. III, 4. Act. XXII, 3. Beide Worte sind in den Gebrauch des Ignatius übergegangen; ad Magn. 8. und 10. — καθ' ὑπερβολήν. Aus Demuth drückt sich der Apostel, wo er von seinen früheren Verirrungen spricht, immer in starken Worten aus, während er sich als Apostel gerne verkleinert, nur die Macht Gottes in seinem Wirken erhebend; I Kor. XV, 9. — Statt ἐπόρθουν, welches Vulg. und It. mit expugnabam übersetzen, bieten die cod. graecolat. F. G. ἐπολέμουν, wie auch unten V. 23. statt ἐπόρθει ἐπολέμει. Act. IX, 21. ist πορθήσας, wie es scheint, ohne Var., von der Vulg. ebenfalls durch: qui expugnabat gegeben, dagegen entspricht dem πολεμεῖν der LXX. Ps. 128, 1. in der lat. Uebersetzung expugnare. Man könnte sich daher versucht fühlen, das expugnare der Vulg. nicht aus einer Lesart πολεμεῖν ihrer griechischen Hs., sondern vielmehr umgekehrt das πολεμεῖν der codd. graecolat. aus einer Correctur nach der Vulg. abzuleiten, wenn überhaupt die früher gangbar gewesene Ansicht von der latinisirenden Interpolation des gr. Textes in diesen Hs. mehr Wahrscheinlichkeit hätte. Zu πορθεῖν vergl. λυμαίνεσθαι Act. VIII, 3.; es heißt nicht bloß, den Versuch machen, die Kirche zu zerstören (Chrys. Theoph.), sondern es bezieht sich auf den wirklichen äußern Schaden, den Paulus der Kirche zugefügt hatte. — Die Imperfecta drücken das Dauernde der erwähnten Handlungen aus.

V. 14. ἐν τῷ γένει μου sagt Paulus vom jüdischen Volk den Galatern gegenüber, wie ἐν τῷ ἔθνει μου Act. XXVI, 4. ἐκ γένους Ἰσραήλ Phil. III, 5. περισσὸς und περισσοτέρως ein Lieblingswort des Apostels. II Kor. VII, 13. 15. XI, 23. Hebr. XIII, 19. u. s. w. ζηλωτής. Der ζῆλος ist das Charakteristische grade der ἀκριβεστάτη αἵρεσις der Pharisäer (Act. XXVI, 5. Phil. a. a. O.). — πατρικαὶ παραδόσεις konnte Paulus sowohl im Allgemeinen von dem

πατρῷος νόμος, dem Gesetze der Väter sagen, dessen ζηλωτής er war (Act. XXII, 3., wo Lukas vielleicht unsere Stelle vor Augen hatte), als auch insbesondere von den pharisäischen Lehren, die er von seinem Vater, einem Pharisäer, als Erbtheil empfangen hatte (Act. XXIII, 6.). — πατροπαράδοτος I Petr. I, 18.

V. 15. u. 16. ὁ Θεὸς lassen BFG. Vulg. mit mehreren Vätern aus. Die Entbehrlichkeit des Zusatzes ließe allerdings ein Glossem vermuthen; doch wird unstreitig die Periode durch ihn abgerundeter, und es stehen so viele gute Aut. dafür, daß wir uns wohl für die Beibehaltung zu entscheiden haben. — Der ewige Entschluß der Barmherzigkeit Gottes wird in der Zeit offenbar und ausgeführt; daher können und müssen auch Zeitbestimmungen (ὅτε εὐδόκησεν) auf ihn angewendet werden. Ueber εὐδοκία und εὐδοκεῖν zu Eph. I, 9. ἀφορίσας Jes. XLIV, 2. Jerem. I, 5. Gott sonderte den Apostel zu dem ihm bestimmten Beruf nicht bloß in der Ewigkeit durch seinen Rathschluß von den übrigen gewissermaßen ab, sondern er bereitete auch alle Fügungen seines Lebens vom Mutterleibe an dergestalt, daß dieses eine fortlaufende Verwirklichung jenes ἀφορισμὸς bis zum Augenblick der vollen Reife wurde. — καλέσας auch auf die ewige Erwählung, nicht auf die zeitliche Berufung beziehen zu wollen, widerspricht dem Sprachgebrauch der Schrift. Tautologisch mit dem Folgenden ἀποκαλύψαι u. s. w. ist es, von der Bekehrung gefaßt, durchaus nicht, da ja dieses erst die Folge der Bekehrung war. — Der Inf. ἀποκαλύψαι ist mit εὐδόκησεν zu verbinden. Zuerst mußte der Sohn Gottes durch seine allmächtige und siegende Gnade an und in Paulo offenbar und lebendig werden, ehe dieser Christum andern predigen konnte; erst selbst ein Wunder der Gnade geworden, konnte er diese Wunder verkündigen — ein bedeutsamer Wink für alle Träger des göttlichen Wortes in allen Zeiten. Diesen tiefen Sinn des ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοὶ verflachen einige so weit (Winer, Usteri), daß man das ἐν ἐμοὶ für: in meinem Gemüthe nimmt, und selbst den äußerlichen objectiven Vorgang der Bekehrung Pauli bloß in dessen subjectives Bewußtsein hineinschiebt. — Die dem Einzelnen erwiesene Gnade setzt ihn gewissermaßen zum Zweck, ist aber in der großen

Heilsökonomie Gottes wiederum nur ein Mittel zur Rettung anderer und zum letzten Ziele — daher ἵνα εὐαγγ. u. s. w. — εὐθέως scheint im Widerspruche mit Act. IX, 20. zu verstehen, wo gesagt wird, daß Paulus wenige Tage nach seiner Bekehrung (εὐθέως) in Damaskus Christum gepredigt habe, und wo überhaupt die Reise nach Arabien ganz übergangen ist. Allein da von apostolischer Thätigkeit Pauli in Arabien sich nirgends eine Spur findet, so müssen wir voraussetzen, daß diese Reise für Privatzwecke, höchst wahrscheinlich zum Behufe geistlicher Einsamkeit als Vorbereitung zum thätigen Leben unternommen wurde, woher sich dann das Stillschweigen des Lukas erklärt, der nur den Apostolat Pauli in kurzen Umrissen schildern wollte. Dennoch möchte Act. IX, 22. die Stelle zu erkennen sein, wo diese Reise einzuschieben ist; denn es trennt Lukas hier das erste Auftreten des Apostels, von dem er V. 20. spricht, von seiner weiteren Wirksamkeit zu Damaskus durch eine allgemeine Bemerkung V. 21. über den Eindruck, welchen Paulus hervorbrachte, was Lukas gewöhnlich zu thun pflegt, wo er über längere Perioden mit Schnelligkeit hinweggeht; ohnedieß sind die ἡμέραι ἱκαναί (V. 23.) immer bei ihm Bezeichnung einer verhältnißmäßig langen Zeit. — προσανεθέμην gibt Vulg. mit acquievi [1]. Tertull. retuli ad. Die erwiesene Bedeutung von προσανατίθεσθαι (s. II, 2.) ist: sich an jemanden halten, wenden, um bei ihm Rath oder Unterstützung zu finden. — αἷμα καὶ σάρξ bezeichnet an allen Stellen, wo es vorkommt (Matth. XVI, 17. I Kor. XV, 50. Eph. VI, 12. Hebr. II, 14.), den ganzen sinnlichen, natürlichen Menschen. Es ist einseitig, diese Worte bloß auf die Apostel beziehen zu wollen, auch kann es auf jeden Fall nur mit Vorsicht geschehen; denn unmöglich wollte Paulus die vom h. Geiste erleuchteten Apostel als solche Fleisch und Blut nennen, sondern nur insoweit auf ihre menschliche Persönlichkeit von den Gegnern ein übertriebenes Gewicht gelegt wurde. Fleisch und Blut des Paulus selbst, d. h. seine natürliche Schwäche und die zunächst liegende menschliche Anschauungsweise, und ebenso der von gleichem Standpunkt ausgehende Rath von Freunden,

1) Das acquiescere der spätern Latinität hat den Sinn von consentire. — s. Gesner Thes. s. v.

welche die Unmittelbarkeit seiner Sendung noch nicht begriffen hatten, mußten ihn freilich an Fleisch und Blut, d. h. an die menschliche Autorität der Apostel hinweisen; allein er zog σάρξ und αἷμα nicht zu Rath, weder seine eigne und anderer fleischliche Gesinnung, noch das natürliche Ansehen der Apostel, sondern er folgte dem Antrieb des h. Geistes, welcher ihn hinderte Reisen zu unternehmen, die seine göttliche Sendung für die Zukunft in Zweifel gestellt haben würden.

V. 17. Für ἀνῆλθον, was aus dem folg. V. hier wahrscheinlich, um die zweimalige Wiederholung desselben Wortes zu vermeiden, corrigirt worden ist, bieten die besten Aut. ἀπῆλθον. — Was die Vergleichung der vorliegenden Erzählung Pauli von seinem Leben und der bezüglichen Stellen der Apostelgeschichte betrifft, so ist nicht zu vergessen, daß Paulus hier einen ganz andern Zweck hat, als Lukas, nämlich durch die genaue chronologische Aufzählung seiner Reisen die Ursprünglichkeit seines Apostolates zu erweisen; somit liegt der Hauptnachdruck grade auf solchen Reisen, von denen er keine übergehen durfte, ohne sich den Vorwurf der Unredlichkeit zuzuziehen, die aber Lukas nur insoweit zu erzählen brauchte, als dies zu seinem Plan paßte. — Wie lange Pauli Aufenthalt in Arabien dauerte, darüber haben wir keine Nachricht; doch möchte eine lange Zeit nicht wahrscheinlich sein.

V. 18. Ohne in alle Irrwege neuerer Forscher in Bezug auf die folgenden historischen Data einzugehen, bescheiden wir uns hier kurz das zu geben, was besonnene Untersuchung zum Theil schon anerkannt hat, und was die Zukunft gewiß immer mehr bestätigen wird. — Den Ausgangspunkt des ἔπειτα und der drei Jahre setzt Rückert in den Augenblick, wo Paulus aus Arabien nach Damaskus zurückkehrte. Gewiß sehr unpassend: denn es kam dem Apostel hier gar nicht darauf an, nutzlose chronologische Bestimmungen, wie diese wäre, sondern solche zu geben, die zu seinem Zwecke, d. h. zum Nachweis, daß er nach seiner Bekehrung keinen menschlichen Unterricht empfangen habe, dienlich waren. Die Bekehrung also schwebt ihm als Ausgangspunkt seiner Zeitangaben vor, was besonders unten II, 1. festzuhalten ist. Fällt die Bekehrung 37 oder 38 n. Chr., so ist demnach diese hier erwähnte erste Reise nach Jeru=

salem ins J. 40 oder 41 zu setzen. Sie ist identisch mit der Act. IX, 26—30. erzählten, die auch ebend. XXII, 17. erwähnt wird, da die hier angegebenen Umstände ganz mit den Angaben der Apostelgeschichte übereinstimmen[1]). Hier wird die Dauer des Aufenthaltes auf 15 Tage angegeben; dort ist er bald genöthigt (ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἱερουσαλὴμ XXII, 18.) den Verfolgungen der Juden zu entfliehen. Hier geht er nach V. 21. εἰς τὰ κλίματα (II Kor. XI, 10.) in die Gegenden von Syrien und Cilicien, dort entsenden ihn die Jünger nach Cäsarea und Tarsus, was nur der detaillirtere Ausdruck ist[2]). Hier hat Paulus die Absicht, den Petrus aufzusuchen, um ihn kennen zu lernen (ἱστορῆσαι s. die Stellen bei Wetst.), dort heißt es: ἐπειρᾶτο κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς (IX, 26.). Hier versichert Paulus außer Petrus keinen andern Apostel gesehen zu haben, als Jakobus, den Bruder des Herrn; dort wird erzählt, daß Barnabas ihn zu den Aposteln geführt habe, d. h. zu Petrus und Jakobus. Daß Paulus hier den Barnabas nicht nennt, darf uns nicht befremden; es war zu seiner Vertheidigung nicht nothwendig, sein Verhältniß zu Barnabas, den er ja unten II, 1. selbst erwähnt, als sein apostolisches Ansehen nicht beeinträchtigend zu erweisen.

Grade wegen des so lebhaften Bewußtseins Pauli, daß er zu seinem Apostolate einer Sendung oder eines Unterrichtes durch Petrus nicht bedurfte, ist es ein schlagender Beweis für den Vorrang des letztern unter den Aposteln, daß Paulus es dennoch für nöthig hielt, ihn aufzusuchen und mit ihm zu verkehren. Mar. Vict. sagt daher sehr richtig: etenim si in Petro fundamentum ecclesiae positum est, ut in evangelio dictum, cui revelata erant omnia, Paulus scivit videre se debere Petrum, quasi eum, cui tanta auctoritas a Christo data esset, non ut ab eo aliquid disceret. — Die Genauigkeit der Zeitangabe, so wie die feierliche Versicherung V. 20.

1) Schon Tertull. adv. Marc. V, 2. erkennt die Congruenz der Erzählungen der Apostelgesch. mit dem Galaterbrief.

2) Freilich liegt Cäsarea nicht in Syrien; aber nach damaliger Art der Schifffahrt segelte Paulus gewiß nicht direct von Cäsarea nach Tarsus, sondern nach irgend einem Punkte der syrischen Küste, und erst von dort nach Cilicien. S. Act. XXI, 3.

(vergl. I Tim. VI, 13. II Tim. IV, 1. Röm. IX, 1.), daß er außer Petrus nur noch Jakobus gesehen habe, war bei dieser ersten Reise nothwendig; hatte er von ihr bewiesen, daß der Aufenthalt zu Jerusalem nur so kurz, sein Verhältniß zu den Aposteln so beschränkt gewesen, so war der Haupteinwurf der Gegner entkräftet, da sie auf diese Reise das vorzüglichste Gewicht legen mußten.

V. 19. Wer ist nun dieser Jakobus, Bruder des Herrn? Aeltere und neuere Häretiker haben ihn mit blasphemer Geschäftigkeit als leiblichen Sohn der h. Jungfrau zu erweisen gesucht, und es ist namentlich bei den heutigen protestantischen Theologen zur Sitte geworden, daß jeder wehrhafte Exeget dafür eine Lanze bricht; so thut es Rückert zu unserer Stelle, Credner Einleit. I. p. 573., Mayerhoff Einleit. in die petr. Schriften p. 43. und zahlreiche andere, denen auf katholischer Seite Hug (Einleit. II. p. 517 ff.) und Kuhn (Jahrbücher für Theol. und christl. Phil. Frankf. 1834. 1. Heft) gegenüber stehen, der großen ältern Forscher nicht zu gedenken. Hier nur in Kürze das Wesentlichste:

Vor Allem ist gewiß, daß die Redeweise des Apostels hier und I Kor. XV, 7.[1]), namentlich dort das ἀποστόλοις πᾶσιν, eher dafür, als dagegen spricht, daß Paulus den Jakobus zu den Aposteln zählte. Die Redensart ἕτερον, εἰ μὴ wurde schon oben erklärt, und da sie erweislich nur heißt: ich sah keinen andern Apostel, als Jakobus, so ist hiemit Jakobus offenbar den Aposteln zugerechnet, wie dies auch Act. IX, 27., verglichen mit unserer Stelle, geschieht. Auch I Kor. IX, 6. sind die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου so wenig von den Aposteln verschieden, als Κηφᾶς. Daß Jakobus, Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, Apostel gewesen und mit dem Sohne des Alphäus in den Verzeichnissen der Apostel identisch sei, hat die occidentalische Kirche, gestützt auf die ebenangeführten Stellen, immer festgehalten, und damit zugleich das Princip des Kanons des N. T., welchem nur apostolische oder unter directem apostolischen Einfluß verfaßte Schriften einverleibt sind. Dagegen haben Viele, besonders in der orientalischen Kirche,

---

1) Daß der Bruder des Herrn hier gemeint sei, dafür zeugt das Evangelium καθ' Ἑβραίους bei Hieron. de vir. illustr. Opp. II. p. 831. ed. *Mart.*

noch einen dritten Jakobus angenommen, den Apostel und Sohn Alphäi, unterschieden von dem sogenannten Bruder des Herrn, von dem uns aber die Kirchengeschichte keine weitere Spur darbietet [1]).

Sehen wir nun, ob das, was die Schrift von Jakobus, dem Apostel, und von Jakobus, dem Bruder des Herrn, sagt, vereinbar ist. Ersterer heißt in den Apostelverzeichnissen (Matth. X, 3. Mark. III, 18. Luk. VI, 15. Act. I, 13.) stets ὁ τοῦ Ἀλφαίου und wird von Matth. und Mark. mit Thaddäus oder Lebbäus gepaart, während Lukas Simon den Eiferer neben ihn stellt. Aus der Vergleichung der Kataloge ergibt sich aber, daß Lebbäus oder Thaddäus der beiden ersten Evangelisten mit dem Ἰούδας Ἰακώβου des Lukas identisch ist, und daß Lukas, höchst wahrscheinlich nur, um die beiden Judas desto nachdrücklicher zu unterscheiden, diesen Judas neben den Verräther stellt, während die andern Evangelisten vielleicht aus demselben Grund ihn lieber mit einem gangbaren Beinamen bezeichnet haben. Judas Thaddäus, der Apostel, stand also zu einem Jakobus in Verwandtschaftsverhältniß; wir finden aber auch einen Judas, den Verfasser des kath. Briefes, der sich ἀδελφὸς Ἰακώβου nennt (Jud. 1.); eine wie unwahrscheinliche Annahme wäre es nun, daß es in dem engen Kreis der apostolischen Männer zwei Judas gegeben haben soll, die beide zum Unterschied vom Verräther nach einem Jakobus genannt werden, aber ebendarum unter einander nothwendig verwechselt werden mußten! Wäre dagegen Judas Thaddäus oder Ἰακώβου und dieser Judas ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου identisch, und dürften wir annehmen, daß der Jakobus, nach dem sie genannt werden, der Sohn Alphäi, der Apostel ist, so würde zugleich damit deutlich, warum Matthäus und Markus den Thaddäus mit Jakobus Alphäi verbinden.

Doch wir wagen noch nichts zu entscheiden und begnügen uns einstweilen mit der Notiz, daß Judas, der Apostel, nach einem Jakobus bezeichnet wird, und daß ebenso Judas, der h. Schriftsteller, sich nach seinem Bruder Jakobus nennt. Wir finden aber noch eine Person der h. Geschichte, die durch den Zusatz ἡ τοῦ

1) Diese Meinung vertheidigt Florentini zum Martyrolog. Hieron.

Ἰακώβου kennbar gemacht wird, Maria. Die Vergleichung der Synoptiker Matth. XXVII, 56. Mark. XV, 40. 47. XVI, 1. Luk. XXIV, 10. und insbesondere der Stellen des Markus untereinander beweist unwiderleglich, daß diese Maria, von welcher zwei Söhne: Jakobus der Jüngere und Joses an den angeführten Stellen vorkommen, nach diesen ihren Söhnen bald ἡ τοῦ Ἰακώβου oder Ἰακώβου, bald Μαρία Ἰωσῆ hieß. Fänden wir nun einen Jakobus, der zugleich Bruder eines Judas und Joses ist, der Sohn dieser Maria sein könnte, und von dem sich nachweisen ließe, daß er Apostel und ein Mann von solchem Ansehen war, daß die Benennung nach ihm als ein charakteristisches Zeichen galt, so würden wir das ganze Räthsel lösen und es würde dieser eine Jakobus hinreichen, um alle Angaben der Schrift sowohl über Jakobus Alphäi, Judas Thaddäus und Judas, den Bruder Jakobi, als auch über Maria Jakobi auf das Einfachste zu erklären.

Dieser Jakobus ist aber kein anderer, als Jakobus, der Bruder des Herrn. Die Brüder des Herrn werden genannt Matth. XIII, 55. 56. Ἰάκωβος καὶ Ἰωσῆς καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας; ebenso Mark. VI, 3., wo nur Judas vor Simon steht. Hier ist schon das eine Gesuchte: ein Jakobus, der zugleich Bruder des Judas und Joses ist. Das andere Merkzeichen, daß dieser Bruder des Herrn zugleich Apostel und ein Mann ersten Ranges in der Kirche war, entnehmen wir aus Paulus und der Apostelgeschichte. Es übrigt uns also nur noch das dritte nachzuweisen, daß er der Sohn einer Maria war, die nach ihm genannt wurde. Die Häretiker antworten uns hierauf: er war der Sohn Maria's, der Mutter Jesu, und berufen sich hiebei auf die angeführten Stellen der Synoptiker. Abgesehen von den dogmatischen Gründen gegen diese Annahme, so würden wir durch sie das schon Gewonnene wieder verlieren; denn Maria, die Mutter des Herrn, würde nicht nach ihm ἡ τοῦ Ἰακώβου genannt worden sein; dieser Jakobus könnte also nicht der oben Gesuchte sein.

Kehren wir noch einmal zu Μαρία Ἰακώβου zurück. Aus der Vergleichung der Synoptiker mit Johannes XIX, 25. ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß diese Maria identisch ist mit Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ, die eine Schwester der seligsten Jungfrau war; ἡ τοῦ

Κλωπᾶ kann aber sowohl die Tochter, als die Frau des Klopas bedeuten; ist letzteres der Fall, so war der Vater des Jakobus und Joses Klopas. Da nun Jakobus, der Apostel, wirklich den Beinamen ὁ τοῦ Ἀλφαίου trägt, was nur eine weichere Form von Klopas ist, so ist hiemit die letzte Schwierigkeit gehoben: Alphäus oder Klopas und Maria, die Schwester der h. Jungfrau, sind die Eltern von Jakobus ὁ μίκρος, Joses, Judas Thaddäus oder Ἰακώβου und Simon, welche letztgenannten sammt ihren Schwestern keine leibliche Geschwister des Herrn, sondern Kinder seiner Tante mütterlicher Seite waren, jedoch nach hebräischem Sprachgebrauch sehr wohl ἀδελφοὶ genannt werden konnten.

Man wendet gegen diese Annahme hauptsächlich zweierlei ein: 1) daß diese sogenannten Brüder des Herrn immer in der Gesellschaft der h. Jungfrau erscheinen Matth. XII, 46. Mark. III, 31. Luk. VIII, 19. Joh. II, 12. 2) Daß sie nach Joh. VII, 3—5. die höhere Sendung des Heilandes damals noch nicht verstanden und überhaupt immer von den Aposteln unterschieden werden (Act. I, 14.). Allein ersteres erklärt sich hinreichend, wenn wir bedenken, daß Maria Kleophä als Schwester der h. Jungfrau zu dieser im engsten Verhältniß stand, und daß namentlich nach dem Tode des h. Joseph, der, wie uns das Stillschweigen der Evangelisten lehrt, schon vor dem öffentlichen Auftreten des Heilandes gestorben war, die Kinder der erstern mit Jesu und Maria eine Familie bildeten. Wie erklären es dagegen die, welche leibliche Brüder des Heilandes annehmen, daß Christus am Kreuz seine Mutter dem h. Johannes empfahl, und daß dieser sie auch wirklich zu sich nahm (Joh. XIX, 26. 27.), wenn leibliche Geschwister vorhanden waren, welche diese heilige Pflicht erfüllen mußten und gewiß gern erfüllt hätten?

Der zweite Einwurf zerfällt ebenfalls in nichts; denn theils finden sich ähnliche Aeußerungen fleischlichen Sinnes, wie die Joh. VII, 3—5. erwähnte, auch bei den Aposteln, theils waren ja nach unserer Annahme nur zwei sogenannte Brüder des Heilandes, Jakobus und Judas, Apostel, Joses und Simon nicht; deßwegen konnten und mußten die Brüder des Herrn immer von den Aposteln unterschieden werden.

Somit steht es also fest: eine sorgfältige Vergleichung der Schriftstellen, welche sich auf die Verwandten des Heilandes beziehen, erweist es als die einfachste Lösung aller Schwierigkeiten, wenn wir Jakobus Alphäi, den Apostel, mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, identificiren, und ihn als Sohn der Schwester Mariä betrachten. Das aus der Schrift gewonnene Resultat wird aber auch durch die Tradition bestätigt. Nur Häretiker [1]) wagten es zu behaupten, daß der Heiland leibliche Geschwister hatte; so früher höchst wahrscheinlich die Ebioniten (Orig. in Luc. hom. 7. T. V. p. 109. ed. Lomm.), wie später die Antidikomarianiten. Dagegen waren die Väter, namentlich Origenes, auf das Bestimmteste gegen diese Auffassung der Brüder Jesu (Orig. in Joan. T. I. p. 15. in Matth. T. III. p. 45. ed. Lomm.), und zwar nicht bloß aus dogmatischen Gründen, sondern auf die Tradition gestützt, welche um so gewichtvoller ist, als ja die Verwandten des Herrn (δεσπόσυνοι) bis in die Zeiten Domitians und Trajans, und ebenso Johannes bis zum Schluß des ersten Jahrhunderts lebten, und somit das Entstehen einer irrigen Tradition auch historisch unmöglich war.

Nur darüber schwankte die Tradition, wie das Verwandtschaftsverhältniß der sogenannten Brüder des Herrn zu ihm aufzufassen sei, indem eine Reihe apokryphischer Schriften, von denen schon Origenes (in Matth. T. III. p. 45. ed. Lomm.) redet, dieselben als Söhne des h. Joseph aus früherer Ehe bezeichnete, welche Meinung auch unter den Vätern [2]) Anklang fand, während andere die Verwandtschaft von Maria Kleophä, der Schwester der

---

1) Die Stellen Tertullians de monog. c. 8. de virg. vel. c. 6. erklären sich vollkommen, wenn wir bedenken, daß Tertullian die Vermählung Josephs und Mariä später setzte; hiemit war aber keineswegs ein Vollzug der Ehe angenommen. Die Stellen de carne Christi c. 7. und c. 23. beweisen ebenso wenig, daß Tert. fleischliche Brüder des Heilandes angenommen hat.

2) Euseb. Hist. eccles. II, 1. denkt, wie es scheint, nur an eine Adoption dieser Kinder durch den h. Joseph, oder es schwebte ihm vielleicht die später auch von Theophylakt vorgetragene Hypothese einer angeblichen Leviratsehe Josephs mit der hinterlassenen Wittwe des kinderlos verstorbenen Klopas vor.

h. Jungfrau, herleiteten. Hören wir den ältesten Zeugen über die Verwandten des Herrn: Hegesippus, der seine ὑπομνήματα in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, also kaum fünfzig Jahre nach dem Tode der letzten aus der h. Familie schrieb, so ergibt sich uns eine Erklärung der Brüder Jesu, welche sich zu dem aus der h. Schrift selbst gewonnenen Resultate sehr einfach fügt. Er erzählte (Euseb. H. E. III, 11. 32. IV, 22.), daß nach dem Tode des Jakobus des Gerechten Symeon[1]), des Klopas Sohn, zum Bischof von Jerusalem gewählt worden sei; Klopas aber sei ein Bruder Josephs und dessen Frau Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ (Joh. XIX, 25.) gewesen. Die Hauptstelle IV, 22. lautet: καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν, ὁ τοῦ Κλωπᾶ, καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Hier sind einige Schwierigkeiten: bezieht sich αὐτοῦ nach θείου auf das zunächst vorhergehende κύριος, so sagt Hegesippus deutlich: daß Klopas ein Oheim nur des Heilandes war; wird hingegen αὐτοῦ auf Jakobus bezogen, so wäre nach Hegesippus Symeon nicht ein Bruder des Jakobus, sondern ein Vetter desselben gewesen und es gewänne somit den Anschein, daß H. Jakobus für einen leiblichen Bruder des Herrn gehalten hat, was man noch dadurch stützen könnte, daß Jakobus ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου genannt wird, Symeon aber ἀνεψιός. Auch ist es zweifelhaft, ob sich δεύτερον darauf bezieht, daß Symeon als zweiter Bischof gewählt wurde, oder ob er dadurch zweiter Vetter des Herrn nach Jakobus, dem ersten, genannt werden sollte. Grammatisch lassen sich diese Fragen nicht entscheiden; nur wird es allerdings natürlicher sein, δεύτερον mit προέθεντο zu verbinden: sie haben ihn, den Vetter des Herrn, zum zweiten Bischof erwählt. Was aber die Deutung von αὐτοῦ betrifft, und die Bezeichnung des Jakobus als ἀδελφὸς τοῦ κυρίου (Heges. ap. *Eus.* H. E. II, 23.), während Symeon ἀνεψιὸς heißt,

---

1) Auffallenderweise hat Kuhn a. a. O. den alten Irrthum erneuert, daß Simon der Kananite, der Apostel, ein sogenannter Bruder des Heilandes gewesen sei, wodurch offenbar alle Nachrichten über Symeon, Klopas Sohn, heillos verwirrt werden.

so ist zu bedenken, daß derselbe Hegesippus (ap. *Eus.* H. E. III, 20.) sagt: ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, wo Judas auch ἀδελφὸς τοῦ κυρίου genannt wird, wo aber der Zusatz λεγομένου deutlich beweist, daß Hegesippus ihn nicht für einen wirklichen Bruder des Heilandes ansah. — Wenn er also auch Jakobus so nennt, so will er ihn damit gewiß nicht zu einem leiblichen Bruder Christi machen. Hätte Hegesippus so etwas in seinem Werke gesagt, Eusebius würde es nicht unerwähnt gelassen haben und Origenes könnte dann diese Meinung nicht bloß Häretikern zuschreiben. Wenn wir also auch wirklich zugäben, daß αὐτοῦ in der erstangeführten Stelle sich auf Jakobus bezieht, so müßten wir unstreitig annehmen, daß Hegesippus den Jakobus, wie es auch andere Väter thaten, für einen leiblichen oder Adoptivsohn des h. Joseph hielt, den Symeon aber für einen Sohn des Bruders des h. Joseph, Klopas, und somit für einen Vetter des Jakobus und des Heilandes, der (ὡς ἐνομίζετο Luk. III, 23.) dem Gesetze nach als Sohn Josephs betrachtet wurde. Allein Hegesippus erklärt sich selbst in einem andern Fragment (ap. *Eus.* H. E. III, 32.), wo er sagt: μέχρις οὗ (Τραϊανοῦ καίσαρος) ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ, συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων, ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ. Καὶ ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας αἰκιζόμενος ἐμαρτύρησεν, ὡς πάντας ὑπερθαυμάζειν καὶ τὸν ὑπατικόν, πῶς ἑκατὸν εἴκοσι τυγχάνων ἐτῶν ὑπέμεινε· καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι [1]). Wir werden daher am wahrscheinlichsten vermuthen können, Hegesippus habe Jakobus und Judas ebenso wohl als Joses und Symeon für Vettern

1) Symeon starb im Jahre 107; wurde er 120 Jahre alt, so war er dreizehn Jahre älter als der Heiland, oder mindestens acht bis neun, wenn Christi Geburt 4 bis 5 Jahre vor den Anfang unserer Aera zu setzen ist. Seine Brüder Jakobus, Joses und Judas waren also geraume Zeit vor Christo geboren, und sonach Jakobus, als er im Jahre 62 starb, schon ein betagter Greis, was vortrefflich zu der ganzen Schilderung bei Hegesippus paßt. Daß die sogenannten ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου älter waren, als der Herr, bestätigen auch diejenigen, welche sie zu Söhnen Josephs aus früherer Ehe machen.

des Herrn, Söhne des Klopas, Bruders des h. Joseph, und der Maria, Schwester der seligsten Jungfrau, gehalten.

Höchst seltsam ist, was M. Vict. zu unserer Stelle commentirt: nam Jacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc sequuntur, qui ad dominum nostrum J. Chr. adjungunt judaismi observantiam, quamquam etiam J. Chr. fatentur. Dicunt enim eum ipsum Adam esse, et esse animam generalem et alia hujusmodi blasphema. Ergo hic Paulus negavit Jacobum apostolum dicendo: alium autem etc.

V. 22. Die christlichen Kirchen von Judäa sind offenbar von der zu Jerusalem zu unterscheiden; denn von dieser konnte ja Paulus nicht sagen, daß er ihr persönlich unbekannt sei; daher ist zwischen dieser Stelle und Act. IX, 28 ff. kein Widerspruch. — *ἀκούοντες ἦσαν*, sie waren solche, welche wiederholt hörten, auditum habebant Vulg., wo auditus als Substantiv zu fassen ist; s. Gesner Thess. s. v. auditus. — *ὁ διώκων ἡμᾶς ποτέ.* Der einst ein uns Verfolgender war. Das Part. Präs. steht hier in seiner eigentlichen Bedeutung als Ausdruck einer dauernden Handlung. — Auffallend ist die Aehnlichkeit unserer Stelle mit Act. IX, 21. — *ἐδόξαζον ἐν ἐμοί*; sie priesen den sich in mir durch die Gnade der Bekehrung und die Wirksamkeit meiner Predigt wunderbar erweisenden Gott. Gott war und wirkte in Paulus; darum wurde er auch in Paulus gepriesen.

Zweites Capitel.

V. 1. Nach der Act. IX, 26. erzählten Reise des Apostels, welche wir als mit dem oben I, 16. angeführten Besuche in Jerusalem identisch erkannt haben, erwähnt die Apostelgeschichte XI, 30. eine zweite Wanderung Pauli dahin, die er in Begleitung des Barnabas unternahm. Die Veranlassung dazu war die Vorherverkündung einer Hungersnoth durch Agabus, in Folge deren die Christen zu Antiochien eine Collecte veranstalteten und Saulus nebst Barnabas mit der Ueberbringung ihrer Gabe betrauten. Eine sorgsame Erwägung der Art, wie Lukas diese Reise erzählt, macht es höchst wahrscheinlich, daß Paulus und Barnabas grade um die Osterzeit nach Jerusalem kamen, als Herodes den Jakobus Zebedäi enthauptet, Petrus aber in den Kerker geworfen hatte, und daß die wunderbare Befreiung des Apostelfürsten sich während der Anwesenheit der Abgesandten ereignete. So konnte es geschehen, daß Paulus den Petrus damals gar nicht sah, und es findet sich in der That bei Lukas auch nicht die geringste Andeutung eines Zusammentreffens der beiden Apostel. Wenn daher einige Neuere, nach Vorgang des Chron. Pasch. und gestützt auf das Wort κατ' ἀποκάλυψιν, welches sie von der Prophezeiung des Agabus deuten, und auf die Begleitung des Barnabas, diese zweite in der Apostelgeschichte erzählte Reise mit der in vorliegender Stelle bezeichneten parallelisiren, so ist dies sicherlich als ein Irrthum zu betrachten, dem die ganze Darstellung der Apostelgeschichte widerspricht, die von den hier angegebenen so wichtigen Nebenumständen keinen einzigen erwähnt, es vielmehr wahrscheinlicher macht, daß Paulus und Petrus damals gar nicht zusammentrafen. Bei der hier geschilderten Reise erscheint auch Titus, der Heidenchrist, als Begleiter des Apostels, dessen Act. XI, 30. keine Erwähnung

geschieht, und überhaupt tritt hier Paulus schon in vollster Wirksamkeit als Apostel der Heiden auf, wovon in der Act. XI, 30. bezeichneten Zeit noch gar keine Rede war, welche vielmehr Act. XIII, 1. beginnt. Der stärkste Grund aber gegen die Identificirung beider Reisen ist die Zeitbestimmung, welche Paulus beifügt; denn von welchem Zeitpunkte an wir auch die vierzehn Jahre, deren Paulus hier erwähnt, berechnen wollten, nimmermehr könnten sie mit der Act. XI, 30. erzählten Reise stimmen. Zwischen ihr und der ersten nach Jerusalem liegen vier Jahre; von der Bekehrung Pauli bis zu ihr sind höchstens sieben bis acht Jahre; von dem Tode Christi an zu rechnen, wie schon das Chronicon Paschale und Petrus Lombardus that, dazu ist kein Schatten von Wahrscheinlichkeit vorhanden. Wenn daher diese Hypothese, um einen der genannten termini a quo zu gewinnen, an unserer Stelle statt διὰ δεκατεσσάρων bloß διὰ τεσσάρων lesen will, wovon sich keine Spur in den Handschriften findet[1]), so hat sie sich dadurch selbst gerichtet.

Steht es demnach fest, daß die Reise Act. XI, 30. mit der hier erwähnten wegen der beigefügten chronologischen Bestimmung nicht identisch sein kann, so fragt es sich andrerseits: konnte Paulus an unsrer Stelle, ohne sich den Vorwurf der Unredlichkeit zuzuziehen, jene zweite Reise nach Jerusalem mit Stillschweigen übergehen? denn dies ist wohl der einzige scheinbare Grund, weßhalb die ebenerwähnte Ansicht Vertheidiger gefunden hat. Wir glauben, er konnte mit allem Recht von dieser Reise schweigen. Nicht darauf kam es hier an, nachzuweisen, daß er so oft, und nicht öfter, in Jerusalem gewesen, sondern darauf, daß er vor dem Antritt seines Apostolates in Jerusalem bei Petrus und den andern Aposteln keinen Unterricht und keine Sendung empfangen hatte. Wenn also, wie wir oben sahen, bei der zweiten Reise nach Jerusalem die Apostel Petrus und Paulus gar nicht zusammentrafen[2]), so war auch keine

1) Die Stelle des Chron. Paschale T. I. p. 436. ed. Bonn. beweist deutlich, daß der Verfasser des Chron. nichts anderes las als δεκατεσσάρων; er hätte sonst gewiß die abweichende Lesart angeführt. Daß man auf seine höchst verwirrten Berechnungen hin die Lesart τεσσάρων vermuthet hat, heißt einem solchen Schriftsteller zu viel Ehre erweisen.

2) Nach der alten Tradition bei Apollonius (Euseb. H. E. V, 18.)

Ursache vorhanden, dieser Reise zu erwähnen; sie konnte von den Gegnern Pauli nicht benutzt werden, um die Abhängigkeit seiner Lehre von petrinischem Unterricht darzuthun. Die Worte πάλιν und ἔπειτα, aus welchen man beweisen will, daß Paulus hier von seiner zweiten Reise spreche, beweisen nichts; denn πάλιν heißt nicht δεύτερον, und ἔπειτα ist nur eine Fortsetzung der Erzählung ohne alle nähere Zeitbestimmung.

So bleibt es uns also unverwehrt, die dritte in der Apostelgeschichte (XV.) erzählte Reise Pauli als die hier berührte anzunehmen, wofür nicht bloß die Autorität der ältesten Kirchenschriftsteller (Iren. III, 13. 3. Tertull. adv. Marc. V, 2.), sondern auch die der besonnensten neuern Forscher spricht (s. Anger de temp. in Act. Ap. ratione). Auch hier erhebt sich zuvörderst die Frage, wie die vierzehn Jahre zu berechnen seien[1]). Der nächst liegende terminus a quo wäre freilich die I, 18. erzählte erste Reise. Allein wenn diese ins erste Jahr des Claudius zu setzen ist, so erhielten wir als Zeit der dritten Reise das Jahr 54 oder 55, wo Paulus schon in Ephesus war, oder man müßte zugeben, daß Paulus hier von der vierten Reise nach Jerusalem (Act. XVIII, 22.) rede, wo Barnabas schon längst von ihm getrennt war und welche ganz kurz vor der Abfassung unseres Briefes Statt fand, so daß er sie unmöglich so erzählen konnte, wie er hier erzählt, abgesehen davon, daß kein einziger der hier geschilderten Züge sich Act. XVIII, 22. wiederfindet.

---

zerstreuten sich die Apostel zwölf Jahre nach dem Tode des Heilandes. Im Jahre 43 war also keiner mehr in Jerusalem, als Jakobus, der Bruder des Herrn. Sonach sah Paulus damals auch keinen der andern Apostel, weßhalb Act. XI, 30. bloß von πρεσβύτεροι die Rede ist, während XV, 2. und 6. ἀπόστολοι und πρεσβύτεροι erscheinen.

1) Daß διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν nach vierzehn Jahren heiße, beweist Act. XXIV, 17. unwiderleglich, wo δι' ἐτῶν πλειόνων ganz in demselben Sinne steht. S. Steph. Thes. L. Gr. T. II. p. 1104. ed. Par. — Die vierzehn Jahre mit den II Kor. XII, 2. erwähnten in Verbindung zu bringen, ist unstatthaft. Ist der zweite Brief an die Korinther im Jahre 57 geschrieben, wie wahrscheinlich, so fiele jene Offenbarung ins Jahr 44, grade als Paulus seine erste apostolische Reise antrat. Daß dieser Zeitpunkt für eine solche übernatürliche Belehrung der geeignetste sei, ist offenbar.

Es ist daher das Wahrscheinlichste, mit dem h. Thomas von Aquin, Cajetan, Pererius und Estius die vierzehn Jahre von der Bekehrung des Apostels an zu rechnen. Da es dem Apostel hier vorzüglich darauf ankommt zu beweisen, daß er seit seiner Bekehrung nicht in solche Berührung mit Petrus gekommen sei, welche sein apostolisches Ansehen gefährde, so ist es das Passendste, daß er bei seinen Zeitangaben eben die Bekehrung als Ausgangspunkt nahm.

Vergleichen wir nun die Act. XV. beschriebene Reise mit der unsrigen, so finden wir Zug für Zug die nur vorgefaßten Meinungen verkennbare vollste Uebereinstimmung. Nach Act. XV, 1. waren Juden nach Antiochien gekommen, welche durch ihre Behauptung: die Beschneidung sei zum Heile nöthig, Unruhen und Streitigkeiten mit Paulus und Barnabas erregten. Diese Eindringlinge in die antiochenische Gemeinde schildert Paulus hier (V. 4.) mit jener Lebendigkeit, welche die persönliche Betheiligung an dem erzählten Ereigniß dem Erzähler zu geben pflegt. In Folge dieser Unruhen reisen, nach Act. XV, 2., Paulus und Barnabas *καί τινες ἄλλοι* nach Jerusalem; hier sehen wir außer Barnabas noch Titus genannt, diesen namentlich, weil seine Beschneidung von den Gegnern gefordert wurde. Nach Act. XV, 12. legten Paulus und Barnabas der versammelten Gemeinde und den Aposteln das Ergebniß ihrer Predigt unter den Heiden vor; hier heißt es: *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι*; vergl. V. 7—9. Bei dem Concilium zu Jerusalem sprechen Petrus und Jakobus, hier werden Paulus, Jakobus und Johannes erwähnt. Daß die Apostelgeschichte letzteren nicht nennt, beweist nichts gegen uns; aus ihrer Redeweise geht unwidersprechlich hervor, daß mehrere Apostel gegenwärtig waren und daß sie eben nur die nannte, deren Reden mitgetheilt werden sollten. Endlich ist das Resultat des Concils ganz dem entsprechend, was Paulus hier von dem Benehmen der Apostel gegen sich erzählt. Hierzu kommen noch einige Aehnlichkeiten selbst der Sprechweise Act. XV, 10. und 28., vergl. mit Gal. V, 1. VI, 13.

Daß neben diesen großen und unläugbaren Aehnlichkeiten auch einige Verschiedenheiten der Erzählung bestehen, erklärt sich voll=

kommen daher, daß Lukas objectiv, Paulus nach seiner subjectiven Stimmung berichtet; so konnte die Reise nach Lukas durch die antiochenische Gemeinde veranlaßt werden, und dennoch konnte bei Paulus der Hauptgrund eine ihm subjectiv zu Theil gewordene Offenbarung sein[1]; daher hier κατ' ἀποκάλυψιν, was nach vielseitiger Widerlegung des seltsamen Einfalls von Hermann, der es explicationis causa deutete, wohl Niemand mehr anders versteht, als es II Kor. XII, 1. zu verstehen ist. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß Paulus hier die Vorgänge zu Jerusalem in ganz anderer Absicht darstellt, als Lukas. Diesem kam es darauf an, den einfachen Verlauf der Geschichte zu geben und es war ihm daher das Resultat der Versammlung: die Befreiung der Heiden vom mosaischen Gesetz Hauptsache. Dies letztere war aber für Paulus hier ganz unerheblich; das wußten die Galater unstreitig schon lange, und er brauchte es deßhalb nicht hervorzuheben; ihm lag vielmehr daran zu beweisen, daß er damals von den Aposteln als ebenbürtiger Apostel anerkannt, und daß seine evangelische Verkündigung in keinem Punkte von ihnen beanstandet worden sei.

Ueber Barnabas, dessen der Apostel hier, wie I Kor. IX, 6. erwähnt, s. Hefele das Sendschreiben des Ap. Barnabas. Tüb. 1840.; über Titus werden wir zu dem an ihn gerichteten Briefe das Nähere geben.

V. 2. ἀνεθέμην αὐτοῖς. Vulg. contuli cum illis. ἀνέθετο hat auch Act. XXV, 14. den Sinn von referre, exponere. αὐτοῖς beziehen einige auf die Apostel, andere auf die gesammte Gemeinde mit Berufung auf Act. XV, 12., was unstreitig das Richtige ist. — ὃ κηρύσσω. Paulus hatte dies Evangelium von der Gnade durch den Glauben, und der Nichtverbindlichkeit des Gesetzes bisher verkündet und verkündete es stets so; daher das Präsens. κατ' ἰδίαν (seorsim, bei Spätern statt ἰδίᾳ; s. Steph. Thes. s. v.) δὲ τοῖς δοκοῦσι parenthetisch zu nehmen, ist kein Grund vorhanden,

---

1) Schon Chrysost. zweifelte deßwegen an der Identität unserer Reise mit der Act. XV. erzählten, wogegen aber die ältern Ausleger (s. Corn. a Lap.) das Richtige bemerken.

ebenso wenig ἀνεθέμην zu suppliren, da dieses zu τοῖς δοκοῦσι so gut gehört, wie zu αὐτοῖς; wie auch μήπως unmittelbar mit dem verbo finito zu verbinden ist, nicht mit δοκοῦσι, dem einige den Sinn von: meinen geben wollen, um dann das μήπως daran zu knüpfen. Ganz gewiß sind οἱ δοκοῦντες nicht die, welche sich für etwas halten, etwa wie es von Simon dem Magier Act. VIII, 9. heißt: λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, sondern die, auf deren Ansehen von andern großes Gewicht gelegt wird, die Apostel, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι V. 9., Plat. Euthydem. p. 303. C. τῶν σεμνῶν καὶ δοκούντων τι εἶναι, οὐδὲν ὑμῖν μέλει; Clem. Rom. ad Corinth. I, 57. ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ. S. Dissen zu Pindar Ol. XIII, 56. Nem. VII, 30. Sehr wahrscheinlich ist es, daß sich Paulus hier eines Ausdrucks bediente, den die Gegenpartei viel im Munde führte. — Der Zweck des Apostels bei der Darlegung seiner Art der evangelischen Verkündigung war: μήπως κ. τ. λ., was gewöhnlich so gefaßt wird: damit ich nicht durch die Verläumdung der Feinde in meiner Wirksamkeit gehindert werde. Usteri: „ich legte ihnen mein Evangelium vor, indem ich sie fragen und von ihnen vernehmen wollte, ob ich etwa gar vergeblich laufe"; es soll dies eine bescheidene Ausdrucksweise sein, statt des graden: ich legte es ihnen vor, um zu beweisen ꝛc. μήπως in der Bedeutung: ob nicht 1 Theff. III, 5., wo ebenfalls mit dem verbo finito im Prät. (ἔπεμψα) μήπως mit dem imperf. indic. (ἐπείρασεν) und dem conj. praet. (γένηται) verbunden ist, wie hier. Allerdings wollte der Apostel zunächst bei denen, mit welchen er conferirte, die Ueberzeugung begründen, daß sein Evangelium vom Herrn mit Erfolg gekrönt sei; denn er selbst konnte daran und an der Wahrheit desselben nicht zweifeln. Wäre es aber seinen Gegnern gelungen, die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes gegen ihn durchzusetzen, so war seine Mühe unter den Heiden für die Vergangenheit und Zukunft verloren — es wäre dann für immer die Möglichkeit abgeschnitten gewesen, die Heiden in Masse zum christlichen Glauben zu führen. Dies zu verhindern, legte er sein Evangelium mit seinen Erfolgen vor, und bewirkte dadurch jene Entscheidung des

Concils zu Jerusalem, welche der Heidenwelt die Kirche unbedingt öffnete. εἰς κενὸν τρέχω. Phil. II, 16. Polykarp ad Phil. c. 9. οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον.

V. 3. Die Apostel waren aber soweit entfernt, die paulinische Lehre zu mißbilligen, oder eine Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes mit den Gegnern anzunehmen, daß nicht einmal Titus, obgleich Hellene, gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen. Was der Zusatz: Ἕλλην ὢν will, erklärt Act. XVI, 1—3. XXI, 28.; so groß damals noch die Vorurtheile der Juden waren, die selbst Paulus durch die erst nach dem Concil zu Jerusalem und nach diesem Ereignisse mit Titus vorgenommene Beschneidung des Timotheus mit weiser Schonung berücksichtigte, so ward bezüglich des Titus doch keine solche Forderung gestellt, obgleich er unter den Augen der übrigen Apostel mit Paulus war, was der Zusatz ὁ σὺν ἐμοί hervorhebt.

V. 4. u. 5. παρείσακτοι (Vulg. subintroducti; in der spätern kirchlichen Sprache συνείσακτοι oder παρείσακτοι die sog. subintroductae. can. 3. Conc. Nic.) und παρεισῆλθον bezeichnet jene falschen Brüder als Eindringlinge, die unberechtigt in der Gemeinde den Frieden stören; vergl. II Petr. II, 1. Jud. 4. παρεισέδυσαν. παρεισέρχεσθαι Röm. V, 20. Wo sich jene falschen Brüder eingedrängt haben, und wer sie waren, würden wir bei der Kürze der Worte des Apostels nicht wissen, wenn uns nicht Act. XV, 1. 2. zu Hülfe käme; es waren solche, die sich von Judäa aus in die antiochenische Gemeinde einschlichen und dort durch die Lehre von der Nothwendigkeit der Beschneidung Verwirrung erregten. Diese specielle Beziehung macht die Rede weit lebendiger, als wenn man unter den Eindringlingen im Allgemeinen Friedestörer in der Kirche Gottes verstehen wollte. Diese Judenchristen kundschafteten das Verfahren des Apostels in Antiochien und die von ihm gestattete christliche Freiheit der Heiden aus (κατασκοπῆσαι), um sodann durch ihre Angebereien zu Jerusalem es dahin zu bringen, daß die übrigen Apostel sich gegen diese Freiheit erklärten. — Es ist nicht nöthig, mit Estius das Auflauern der Gegner bloß darauf zu beziehen,

ob Titus beschnitten werde. Statt καταδουλώσωνται ist mit den besten Aut. καταδουλώσουσιν zu lesen.

Was nun die höchst schwierige Construction des ganzen Satzes betrifft, so ist zuvörderst die Frage, welche seine richtige Lesung ist. Denn unter unsern Hs. der cod. D*, welcher häufig mit den ältesten Quellen stimmt, Irenäus III, 13., und, wie aus Tertullian adv. Marc. V, 3. erhellt, die alte lat. Uebersetzung lassen οἷς οὐδὲ aus. Tertullian schreibt sogar die Lesart: nec ad horam cessimus subjectioni einer Interpolation des Marcion zu, der entweder grade so las, wie unser heutiger gr. Text, mit dem auch die gedruckte Vulg. übereinstimmt, oder etwa οὐδὲ mit Weglassung von οἷς, was Hs. der Vulg. bieten. Marius Vict. sagt (l. c. p. 12.): quoniam tamen in plurimis codicibus *et latinis et graecis* ista sententia est: « ad horam cessimus subjectioni, » id est ferimus (fecimus?), quae illis facienda videbantur, sed non ut semper sequeremur, multis modis probatur, legendum ita esse: « ad horam cessimus subjectioni»; primum quia vere cessit, nam et Timotheum circumcidit propter Judaeos, ut ait in actibus apostolorum; ergo mentiri non debuit apostolus. Deinde nec ad horam quis diceret, si negare opus fuerat omnino factum etc. Diejenigen älteren und neueren Ausleger (Tertull., Hilar., Thomas v. Aquin, Koppe, Mill), welche die Negation mit dem Rel. weglassen, erklären das εἴξαμεν entweder von einer freiwilligen Nachgiebigkeit des Apostels bezüglich des Titus: „Titus wurde nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, wegen der falschen Brüder aber gaben wir nach und thaten es“; oder sie beziehen es (so Tertull., Mar. Vict.) auf die spätere Beschneidung des Timotheus (Act. XVI, 3.) und die sonstigen Nachgiebigkeiten Pauli gegen das Ceremonialgesetz (Act. XVIII, 18. XXI, 26.). Mit Recht polemisirt Estius gegen diese Auffassung als unverträglich mit dem Zweck des Briefes und besonders mit dem spätern Tadel des Petrus.

Dagegen ließe sich eine Erklärung der Lesart ohne Negation geben, welche diese Schwierigkeit ganz umgeht und zugleich einen schönen Zusammenhang in das Ganze bringt; wenn nämlich das εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ keineswegs auf eine Nachgiebigkeit des Apostels hinsichtlich der Beschneidung bezogen wird, sondern auf jenen

Act der freiwilligen Unterordnung unter die Autorität der δοκοῦντες, welcher in der Darlegung seines Evangeliums bestand. „Wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber, welche sich einschlichen, unsere Freiheit zu belauern, die wir in Christo Jesu haben, damit sie uns knechten, gaben wir einen Augenblick nach durch die Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums fortdauere für euch." Bei dieser Erklärung ist sowohl der Begriff der ὑποταγὴ klar, als auch die Nothwendigkeit des Artikels, da die V. 2. bezeichnete Unterredung gemeint ist; auch ist der Sinn des Zwecksatzes vollkommen deutlich; er enthält nur eine weitere Entwicklung des μήπως εἰς κενὸν τρέχω.

Da jedoch die bei weitem überwiegenden Autoritäten für die Beibehaltung von οἷς οὐδὲ sind, und diese Lesart als die viel schwierigere eher der Correctur ausgesetzt war, als die so eben erklärte, so werden wir versuchen müssen, sie aufrecht zu erhalten. Es sind aber sehr verschiedene Wege der Interpretation eingeschlagen worden, indem einige (so die Vulg.) das διὰ δὲ τοὺς π. ψ. bis καταδουλώσουσιν noch zum Vorhergehenden beziehen, und entweder ἀνέβην oder ἀνεθέμην, oder gar περιετμήθη oder sein Gegentheil: non est compulsus Titus circumcidi (Theoph., Estius) suppliren. Andere (Winer, Rinck) hingegen nehmen ein Anakoluth an; nach ihnen wollte der Apostel eigentlich sagen: διὰ δὲ τοὺς π. ψ. οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ; da er aber den ersten Theil des Satzes weiter ausführte, so fuhr er in der Construction mit dem Relat. so fort, als ob schon ein verbum finitum vorausgegangen wäre. Der Sinn wäre sonach: „Gezwungen wurde Titus zur Beschneidung nicht; wegen der falschen Brüder aber gaben wir noch viel weniger einen Augenblick durch die Unterwerfung nach ꝛc." Wir müssen uns für diese Deutung entscheiden, wenn auch bei ihr das εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ nicht völlig erklärt ist. Da οἷς schon vorhergeht, so kann τῇ ὑποταγῇ nur ein dat. instr. sein. Die bestimmte Unterwerfung aber, welche durch den Artikel bezeichnet wird, könnte man auf diejenige beziehen, welche von den Gegnern gefordert wurde. — ὑποταγὴ II Kor. IX, 13. I Tim. II, 11. πρὸς ὥραν im Gegensatz zu αἰώνιος Philem. 15. Joh. V, 35. Rückert

hat die seltsame Erklärung: „auch Titus wurde damals zur Beschneidung nicht gezwungen; aber weil ich sah, daß es falsche Brüder gab, deren Trachten nur darauf ging, eine Blöße an uns zu entdecken, so hielt ich es für rathsamer, ihnen gar keinen Anlaß zu geben, und ihn zu beschneiden; doch ihnen gehorsam nachzugeben und eine Nothwendigkeit in Beziehung auf alle Judenchristen anzuerkennen, ist mir keinen Augenblick eingefallen.“ Diese Auslegung verbindet alle sachlichen Schwierigkeiten der gewöhnlichen Fassung der Lesart ohne Negation mit allen grammatischen der recepta, und sie ist schon wegen ihrer Künstelei zu verwerfen.— ἵνα — διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. Damals, als jene Vorgänge in Jerusalem Statt fanden, dachte Paulus noch nicht an die Galater, wohl aber an die Heidenchristen im Allgemeinen; ὑμᾶς ist daher auf letztere zu beziehen, oder als Specialisirung des Allgemeinen zu fassen, wie sie in lebendiger Rede gewöhnlich ist. πρὸς ὑμᾶς ist aber keineswegs bloß: für euch, sondern: auf daß die Wahrheit des Evangeliums fortdauere zu euch; d. h. um zu euch gelangen zu können.

V. 6. Auch dieser Satz hat große grammatische Schwierigkeit, indem ἀπὸ τῶν δοκούντων, wie es scheint, im Folgenden nichts hat, womit es füglich verbunden werden könnte. Denn οὐδέν μοι διαφέρει im Sinne von: ich unterscheide mich nicht von ihnen, läßt sich im Sprachgebrauch nicht rechtfertigen; hat aber οὐδέν μοι διαφέρει den Sinn von: ich bekümmere mich nichts um sie, so läßt sich ἀπὸ nicht damit construiren. Andere haben ἀπὸ τῶν δοκούντων für οἱ δοκοῦντες oder περὶ τῶν δοκ., was die Angesehenen anlangt, nehmen wollen; wiederum grammatisch unmöglich. Wir müssen also entweder auch hier ein Anakoluth annehmen und voraussetzen, Paulus habe den Satz in Gedanken passivisch begonnen, also zu ἀπὸ τῶν δοκούντων etwa οὐδέν μοι προσανετέθη construiren wollen, dann aber nach den eingeschalteten Zwischensätzen ὁποῖοί ποτε ἦσαν u. s. w. activisch fortgefahren: προςανέθεντο. Oder man könnte ἀπὸ τῶν δοκούντων unmittelbar mit ὁποῖοί ποτε ἦσαν verbinden: „welche Männer von Seiten der Angesehenen es waren, das kümmert mich nicht.“ ποτὲ hier als Zeitbestimmung (aliquando

Vulg.) zu fassen und auf die frühere Sündhaftigkeit oder Unwissenheit der Apostel, oder auf ihre frühere Berufung zum Apostolate zu fassen, ist unthunlich. — Der erklärende Satz: πρόσωπον Θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, aus dem A. T. in vielfältigen Gebrauch des Apostels übergegangen, hebt das scheinbar Geringschätzige auf, was in dem Vorhergehenden liegt. Nur deßwegen kehrt sich der Apostel an das Gerede seiner Gegner von der Autorität der vornehmsten Apostel nicht, weil vor Gott kein Ansehen der Person gilt; und weil eben diese Apostel ihn, den ohne Ansehen der Person Berufenen, und seine Lehre anerkannt haben. προσανέθεντο. Paulus hatte ihnen seine Lehre dargelegt (ἀνεθέμην); sie hatten nichts entgegen zu bemerken, oder hinzuzufügen.

V. 7. ἰδόντες. Die Apostel überzeugten sich durch den Bericht des Paulus und Barnabas über den Erfolg ihrer Predigt unter den Heiden (Act. XV, 12.), daß Gott wahrhaft mit ihnen gewesen und Paulus factisch das Apostolat unter den Heiden verliehen hatte. — τὸ εὐαγγέλιον, die Mission, die Verkündigung des Evangeliums bei den Heiden. Jeder der Apostel hatte einen solchen näher begränzten Wirkungskreis seiner apostolischen Thätigkeit; so Petrus die περιτομή, was aber sein Ansehen über die ganze Kirche keineswegs ausschließt, wie schon seine vorzüglich an Heidenchristen gerichteten Briefe beweisen. πιστεύεσθαι τὸ εὐαγγέλιον mit der Verkündung des Evangeliums betraut sein. 1 Theß. II, 4.

V. 8. Eine Parenthese, welche die Mission des Apostels zu den Heiden auf Gott zurückführt, der Paulus, wie Petrus, berufen und dessen begleitende Hülfe durch Wunder und Zeichen den Apostolat des einen, wie des andern bestätigt hatte. εἰς τὰ ἔθνη Breviloquenz: er wirkte mit mir zu den Heiden, d. h. um ihr Apostel zu sein.

V. 9. Hier, wie überall, führt Paulus seine Thätigkeit auf die Gnade Gottes zurück, mit einer feststehenden Formel: τὴν χάρ. τ. δοθ. μ. Röm. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. Eph. III, 2. 7. 8. Kol. I, 25., weßwegen auch Petrus in seinem zweiten Brief III, 15. von Paulus sagt: κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν. — Schon oben (I, 18.) boten einige Aut. statt Πέτρον Κηφᾶν; hier ist Κηφᾶς, und

zwar dem Jakobus nachgesetzt, das vorzüglich beglaubigte, wie unten V. 11. u. V. 14. Es scheint, daß der Apostel sich hier, wie I Kor. III, 22. deßwegen des Namens Kephas bedient, weil die judenchristliche Partei ihn mit jüdischem Purismus vorzugsweise so und nicht Petrus nannte. Auch die Ordnung Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς, statt welcher hauptsächlich lat. Aut. Πέτρος καὶ Ἰάκωβος geben, dürfte nicht zufällig sein; denn jenen Judaisten galt Jakobus noch mehr als Petrus. — στύλοι vergl. Apok. III, 12. — Ob Johannes in Jerusalem geblieben war, ob er bloß zum Apostelconvent gekommen, wissen wir nicht, da die Apostelgeschichte nach VIII, 14. über ihn schweigt, und die apostolische Thätigkeit desselben überhaupt mit tiefem Dunkel bedeckt ist. — κοινωνίας. Die Gegner hatten unstreitig auf Excommunication der Gesetzesverächter angetragen. — Nach ἵνα ἡμεῖς ist mit den besten Hs. μὲν einzuschalten. Das fehlende verbum finitum ergänzt sich von selbst.

V. 10. Obgleich die arme Gemeinde von Jerusalem und die übrigen Armen der περιτομή zunächst der Sorge der genannten drei Apostel zugewiesen waren, so sollte doch auch Paulus sich ihrer annehmen, theils weil die zahlreicheren und wohlhabenderen Heidenchristen dazu besser beisteuern konnten, theils damit beide Gemeinden durch das Band der Wohlthätigkeit verbunden seien (Röm. XV, 27. II Kor. IX, 13.). Ueber die Collecte s. die Einl.— αὐτὸ τοῦτο ist wohl nicht ganz der bekannte hebräisirende Pleonasmus, sondern es liegt auf αὐτὸ τοῦτο ein besonderer Nachdruck: „und grade das, was man von mir gefordert hat, war ich bemüht zu thun;" vergl. II Kor. II, 3. VII, 11. Phil. I, 6. II Petr. I, 5.

V. 11. Um das Ansehen des Apostels Petrus zu retten, braucht es nicht die Annahme des Clemens von Alex. im fünften Buch seiner Hypotyposen (bei Euseb. H. E. I, 12.), daß Kephas (so ist auch hier zu lesen) einer der siebenzig Jünger und nicht der Apostel Petrus sei, oder die von Origenes herrührende und von Chrysostomus und Hieronymus gegebene Deutung des κατὰ πρόσωπον von einem bloßen Scheinwiderspruche des Paulus, sondern man fasse nur einfach ins Auge, um was es sich zu Antiochien handelte. Auf dem Apostelconvente war die

Befreiung der Heiden vom mosaischen Ritualgesetz ausgesprochen worden, und diesem Beschluß zu Folge hatte auch Petrus, durch den selbst weit früher schon den Heiden die Kirche geöffnet war, kein Bedenken getragen, mit ihnen zu essen. Allzugroße Rücksicht auf die Judenchristen aber veranlaßte später eine praktische Connivenz gegen letztere, welche wegen ihrer Folgen tadelnswerth war, keineswegs aber aus dogmatischem Irrthume entsprang. Schon Tertullian adv. Marc. V, 3. sagt sehr treffend: plane reprehendit (Petrum), non ob aliud tamen, quam ob inconstantiam victus, quem pro personarum qualitate variabat, timens eos, qui erant ex circumcisione. Auch Mar. Vict. hat das Richtige: Tenebant quidem evangelium et integre tenebant et intelligebant, non ita vivendum, quemadmodum vivunt ex circumcisione. Ueber den Streit zwischen Augustin und Hieronymus, der sich wegen unserer Stelle entspann, und in welchem ersterer mit siegreichen Gründen die richtige Interpretation derselben erwies, vergl. die treffliche Abhandlung von Möhler Vermischte Schriften I. p. 1—18. — Paulus ließ sich durch das πρόσωπον, das Ansehen des Petrus nicht abhalten, ihm zu widersprechen, und widerstand ihm öffentlich ins Angesicht; vergl. Act. III, 13. XXV, 16. — Zuerst kamen die Abgesandten des Concils, Judas Barsabas und Silas mit Paulus und Barnabas nach Antiochien (Act. XV, 30.), einige Zeit darauf Petrus, und erst nach längerem Verweilen desselben trafen die Judenchristen ein, die ihn zu falscher Nachgiebigkeit veranlaßten. Wir haben uns also den Aufenthalt Pauli in Antiochien vor seiner zweiten großen Missionsreise ziemlich lange zu denken; damals wahrscheinlich lernte Lukas, der Antiochener, ihn kennen. Daß die Apostelgeschichte die Anwesenheit des Petrus in Antiochien nicht erwähnt, darf uns bei ihrem von Act. XV. an offenbar absichtlich über ihn beobachteten Stillschweigen nicht wundern. — ὅτι κατεγνωσμένος ἦν Vulg. quia reprehensibilis erat. Einige Ausleger nehmen es für: er war angeklagt, nämlich von den antiochenischen Christen, was aber καταγινώσκειν nicht heißen kann. Mar. Vict.: non ipse (Paulus) eum reprehendit, sed reprehensum ab omnibus arguit et accusat, quoniam reprehensus erat. Ergo et ille populi judicio peccavit et accusatus est. Sonach

wäre Petrus von der öffentlichen Stimme getadelt und verurtheilt gewesen. Besser jedoch: er war verurtheilt, nämlich durch seine eigne frühere Handlungsweise; wozu das folgende γάρ sehr gut paßt. — Aus zweifachem Grunde führt Paulus dieses Factum an; einmal um zu zeigen, daß nicht er von den übrigen Aposteln bezüglich seiner Lehre über die christliche Freiheit eine Zurechtweisung empfangen habe, sondern vielmehr es wagen durfte, Petrus über eine praktische Mißachtung dieser Lehre zur Rede zu stellen; sodann um, wie Mar. Vict. bemerkt, hervorzuheben, wie die Streitfrage selbst zwischen den Aposteln entschieden war, und keiner von ihnen diejenigen Grundsätze billigte, die bei den Galatern Eingang gefunden hatten. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß durch diesen freimüthigen Tadel eines Mitapostels über einen in nicht schlechter Absicht begangenen praktischen Mißgriff der Primat des Petrus nicht gefährdet wurde. Selbst Cyprian sagt Ep. 71. (*Bal.*): Nam nec Petrus, *quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam,* cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumsit, ut diceret, se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum, — sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens. Augustin zu unserer Stelle: firmitas et caritas Petri, cui ter a Domino dictum est: amas me? pasce ovas meas, objurgationem talem posterioris pastoris pro salute gregis libentissime sustinebat. Nam erat objurgatore suo ipse, qui objurgabatur, mirabilior et ad imitandum difficilior.

V. 12. Von der heftigen Partei der Judenchristen, die Jakobus, den Bischof von Jerusalem, für ihren natürlichen Führer hielt, und seinen Namen wohl manchmal zur Ungebühr gebrauchte, kamen einige nach Antiochien und ihr Erscheinen übte nachtheiligen Einfluß auf Petrus aus. Waren diese τινὲς von Jakobus gesandt, zu welcher Erklärung im Text keine Nöthigung liegt, da τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου einige aus der Umgebung des Jakobus bedeuten kann, so war der Zweck ihrer Mission gewiß nicht der, etwas dem

Beschlusse des Concils Widersprechendes durchzusetzen. Wohl aber konnten sie daran Anstoß nehmen, daß geborne Juden sich dem Gesetz entzogen. Mit dieser nothwendigen Consequenz der anerkannten Befreiung der Heiden vom Gesetz, die Petrus in seiner Rede Act. XV, 10. schon angedeutet und die er vor der Ankunft jener Judenchristen und noch weit früher Act. XI, 3. auch praktisch geübt hatte, offen hervorzutreten, hatte er damals den Muth nicht. — Auffallend ist die Var. ἦλθεν statt ἦλθον, welche BD*FG und die Itala darbieten. Möglich, daß sie aus den gleichendigenden συνήσθιεν und ἀφώριζεν entstanden ist; möglich aber auch, daß Paulus wirklich ἦλθεν schrieb und dabei an irgend eine bestimmte, uns unbekannte Person dachte, welche seine Leser vielleicht errathen konnten. — ὑπέστελλε er zog sich zurück: Vulg. subtrahebat. Das Medium Act. XX, 20. Hebr. X, 38. ἀφώριζεν er sonderte sich ab, indem er nicht mehr mit den Heiden zusammenaß. ἑαυτὸν gehört zu beiden verbis.

V. 13. Da Petrus Verfahren allerdings das Verhehlen einer bessern Ueberzeugung war, so konnte sich Paulus mit Recht des starken Ausdrucks ὑποκρίνεσθαι (Luk. XX, 20.) bedienen. Zu συναπήχθη vergl. II Petr. III, 17., wo es ebenso mit πλάνῃ verbunden ist: mitfortgerissen wurde er durch die Verstellung der andern und zu ihr, obgleich er bisher fest an des Paulus Seite gestanden hatte.

V. 14. ὀρθοποδοῦσι (ἅπαξ λεγ.) drückt vortrefflich die Sache aus; nicht an der Wahrheit des Evangeliums waren Petrus und die Uebrigen irre geworden, sondern sie wandelten nicht der erkannten Wahrheit gemäß. — Auch hier statt Πέτρῳ Κηφᾷ die Vulg. mit den überwiegenden Autoritäten. Die Wortfolge: ἐθνικῶς καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς ζῇς, welche sich in fast allen bessern Hs. findet, sowie statt des gewöhnlichen τί πῶς in ebendenselben, was durch die Vulg. bestätigt wird, empfehlen sich durch den größeren Nachdruck, den sie der Rede geben. — Man stößt sich an dem Präsens ζῇς, weil ja Petrus schon aufgehört hatte, mit den Heiden und nach ihrer Weise zu leben. Allein das Präsens bezieht sich nicht sowohl auf das jüngstvergangene Factum, als vielmehr auf die beständige Gesinnung und Handlungsweise Petri im Allgemeinen,

der, wenn nicht äußere, menschliche Rücksichten ihn davon abhielten, niemals ein Bedenken trug, ἐθνικῶς d. h. ohne Beobachtung des Ritual- und Speisegesetzes zu leben. — Der Schluß unseres V. ist nicht ohne Schwierigkeit; Petrus konnte ja nach dem Conciliarbeschlusse nicht daran denken, die Heiden zum ἰουδαΐζειν zu zwingen; von einem theoretischen Zwang wird also hier nicht die Rede sein, wohl aber von einem praktischen und indirecten. Denn wenn sich die Apostel und die übrigen gebornen Juden, um ihrerseits das Ritualgesetz beobachten zu können, von den Heidenchristen scheu zurückzogen und diese fortwährend als levitisch unrein betrachteten, so war factisch die Einheit der Kirche aufgehoben, und diejenigen Heiden, welche sich die volle Gemeinschaft mit dem ersten der Apostel und mit ihren judenchristlichen Brüdern sichern wollten, waren genöthigt, selbst die mosaischen Satzungen zu beobachten. Sollte daher die Befreiung der Heiden vom Gesetze ohne Beeinträchtigung der kirchlichen Einheit verwirklicht werden, so mußte die Verbindlichkeit des Gesetzes auch für die Judenchristen aufhören, und Petrus vor Allen mußte durch sein Beispiel dies letzte Vorurtheil hinwegräumen. Sein entgegengesetztes Verfahren aber konnte nicht verfehlen, ernste Bedenken bei den Heidenchristen hervorzurufen. Wenn Petrus sich dem Gesetze wiederum unterwarf, selbst auf die Gefahr hin, die Heiden zurückzustoßen, so lag die Vermuthung nahe, daß er trotz der Entscheidung von Jerusalem, die Beobachtung des Mosaismus für zum Heile nothwendig erachte; denn daß er bloß aus Furcht so handle und nicht aus Grundsatz, wußte die Mehrzahl nicht (Mar. Vict.: quia ceteri fallebantur et cogebantur judaizare, non intelligentes illum simulare), und hierin lag ein zweiter, indirecter, von ihm nicht beabsichtigter Zwang für die Heiden, sich ebenfalls, um der größeren Sicherheit ihres Heiles willen, dem Gesetze zu schmiegen. Diese gefährliche Consequenz bekämpft Paulus im Folgenden.

V. 15. Es ist daher auch kein Zweifel, daß V. 15.—Ende die Relation über jenen Auftritt zu Antiochia fortsetzt und die vom Apostel damals gesprochenen Worte wiedergibt. Denn theils hängt diese Rede aufs engste mit dem Vorhergehenden zusammen, theils ist Paulus noch gar nicht in seine dogmatische Beweisfüh-

rung gegen die Galater eingegangen, sondern es liegt ihm hier daran, nachzuweisen, daß damals seine Grundsätze dem Angesehensten der Apostel gegenüber geltend gemacht und anerkannt worden seien. Wohl aber leitet Paulus, indem er die weitere Erzählung fallen läßt, unvermerkt zu seinem dogmatischen Hauptzwecke über. — Unser V. ist als abgeschlossener Satz zu betrachten und daher das verb. fin. zu ergänzen. φύσει vergl. Eph. II, 3. Röm. XI, 21. Wie großes Gewicht die Juden auf diese natürliche Abstammung legten, zeigt II Kor. XI, 22. Röm. XI, 1. ἁμαρτωλοὶ ist nicht vom Standpunkt der Gegner oder pharisäischen Hochmuthes (so August.) aus gesagt, sondern auch nach Paulus Lehre waren die Heiden Sünder in einem besondern Sinne des Wortes. Unter die eine große ἁμαρτία der Erbsünde und das, was aus ihr entspringt, ist die ganze Menschheit und folglich auch das Judenthum einbegriffen (Röm. III, 9.). Neben ihr gibt es aber auch eine ἁμαρτία bezüglich des positiven, offenbarten Gesetzes, welche entweder in der Uebertretung desselben oder in gänzlicher Gesetzlosigkeit besteht, und in dieser letztern Rücksicht sind die Heiden ἁμαρτωλοί, die Juden nicht, insofern sie das Gesetz hatten und beobachteten. Den Zustand dieser Sündhaftigkeit des Heidenthums schildert Eph. II, 12. Trotz dieses unläugbaren Vorzuges der Juden vor den Heiden, der hauptsächlich darin besteht, daß jene die vorbereitende Zucht und Erziehung des Gesetzes genossen, diese aber auf allen Wegen ihrer Gelüste zuchtlos umherirrten, erkannten dennoch die Apostel durch ihre eigne innere Erfahrung und die Erleuchtung des h. Geistes, daß im Gesetz keine Rechtfertigung sei.

V. 16. Nach εἰδότες ist mit den besten Hs. δὲ einzuschalten, das Particip selbst aber mit ἐπιστεύσαμεν zu verbinden. — ἐὰν μὴ kann allerdings den Sinn von ἀλλὰ μόνον haben; die Ausleger übersehen indessen, daß diese Auffassung von ἐὰν μὴ die Schwierigkeit, als ob Paulus eine Möglichkeit der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes, wenn nämlich der Glaube hinzukomme, stillschweigend anerkenne, nicht aufhebt; sie liegt nicht in ἐὰν μὴ, mag es mit: es sei denn, oder mit: sondern nur übersetzt werden, sondern in der Form des Vordersatzes. Wenn wir aber beachten,

daß aller Nachdruck auf dem οὐ δικαιοῦται liegt, auf welches sich der Nachsatz vor Allem bezieht, so schwindet jedes Bedenken. — καὶ ἡμεῖς, auch wir, die Juden und Gesetzeskundigen; das praet. ἐπιστεύσαμεν bezieht sich auf den Moment, wo die Apostel das Evangelium des Messias Jesus (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) gläubig ergriffen, und zwar aus der Ueberzeugung, daß sie nur durch diesen Glauben und nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden könnten. Diese Ueberzeugung aber fand in der Schrift ihre Bestätigung: ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (so ist mit den besten Hs. zu lesen), was hier, wie Röm. III, 20. aus Ps. 143, 2. entlehnt ist, wo es heißt: ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Statt des πᾶς ζῶν hat der Apostel einen andern gleichbezeichnenden biblischen Ausdruck: πᾶσα σάρξ (Jes. XL, 6.), substituirt, vielleicht mit Hindeutung auf die jüdische Ueberschätzung des fleischlichen Abstammens von Abraham. Der Zusatz: ἐξ ἔργων νόμου kann nur dem oberflächlichen Betrachter willkürlich erscheinen. Wenn der Ausspruch des Psalmisten wahr ist, daß kein Lebendiger vor Gott gerechtfertigt sei, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß auch das Gesetz, unter welchem jener Ausspruch ja gethan wurde, nicht rechtfertige. — Der Vorwurf der Tautologie, welchen man unserer Stelle machen könnte, hebt sich dadurch, daß derselbe Gedanke einmal als subjectives Motiv des Glaubens der Apostel, am Ende des Satzes aber bestätigend als objective Wahrheit der Schrift hingestellt ist. — Ein schlagenderes Argument, als das V. 16. gebrauchte, ließ sich gegen Petrus nicht anführen. Es ist eine Appellation an seine und aller gläubigen Judenchristen innerlichste Erfahrung und Ueberzeugung, und zugleich ein Nachweis der äußern Inconsequenz: die Einsicht, daß nur der Glaube an Christum rechtfertige, hat uns bewogen, diesen Glauben zu bekennen; wie nun, wenn wir das, was wir selbst als unzureichend zu unserm Heile factisch anerkannt haben, Andern zur Bedingung der Rechtfertigung machen wollten?

Die von den lutherischen Theologen gegen die Kirche aufgestellte Behauptung, Paulus habe an unserer Stelle unter den ἔργα νόμου auch die Beobachtung des Decaloges mitbegriffen, während

die katholischen Theologen festhielten, daß hier nur das Ritualgesetz gemeint sei, beruht auf einer böslichen Verrückung des wahren Gesichtspunktes. Abgesehen davon, daß jeder unbefangene Exeget eingestehen muß, daß Paulus hier allerdings das Ceremonialgesetz zunächst und vorzüglich im Auge hatte, wurde es von den Lutheranern ganz verkannt, wie weit verschieden die beiden Fragen sind, ob das mosaische Sittengesetz verbinde, oder ob seine Beobachtung, getrennt vom Glauben, rechtfertige. Auf die erste Frage hat Paulus an hundert Stellen seiner Briefe geantwortet, wo er alle Gesetze des Decalogs einschärft, besonders aber Röm. II, 15., wo er von dem ins Herz des Menschen geschriebenen Gesetze redet. Auf die zweite Frage antwortet er verneinend, schon aus dem einfachen Grunde, weil ohne den Glauben an den kommenden oder gekommenen Erlöser und ohne Gnade die wirkliche Erfüllung gleich des ersten Gebotes des Decalogs unmöglich ist. Es ist aber auch der katholischen Kirche niemals in den Sinn gekommen, eine Rechtfertigung durch gute Werke oder durch die Beobachtung des Decaloges ohne Glauben zu lehren, sondern der Sünder wird nach ihr durch den Glauben in den Sacramenten gerechtfertigt, kann sich aber in dieser Rechtfertigung und Heiligung nur behaupten, wenn er von nun an nach dem in Christo verklärten Gesetze durch die Gnade lebt und Früchte bringt, d. h. nicht mehr todte ἔργα τοῦ νόμου, sondern lebendige ἔργα τῆς πίστεως wirkt. Die steinernen Tafeln der Herzenshärte haben sich nunmehr in fleischerne verwandelt (Jerem. XXXI, 33. II Kor. III, 3.), aber nicht um nach den Gelüsten des Fleisches zu leben, sondern um den zum Geist gewordenen Buchstaben im Geiste zu erfüllen.

V. 17. Die richtige Erklärung von ἁμαρτωλοί wird uns als Schlüssel für diese schwierige Stelle dienen; auch hier sind ἁμ., wie V. 18. deutlich zeigt, Uebertreter des positiven mosaischen Gesetzes oder Gesetzlose. Die judenchristliche Partei, welche vorgab: die gebornen Juden, die das Gesetz nicht befolgten, würden dadurch ἁμαρτωλοί wie die gesetzlosen Heiden, überführt Paulus von der Absurdität, die daraus folgen würde. Wir Juden selbst haben eingesehen, daß die Gerechtigkeit nur in Christo sei und deßwegen diese Rechtfertigung durch den Glauben an ihn gesucht; wären nun

auch wir durch dieses Suchen der Gerechtigkeit in Christo und das damit aufgegebene Vertrauen eines Heils durch das Gesetz Uebertreter des Gesetzes, Sünder und Heiden geworden, so wäre folgerecht Christus die Ursache und der Vermittler (διάκονος II Kor. III, 6.) dieser Sünde. So schon im Wesentlichen Chrysost., Theodor., Theophyl., Oek. Rückerts Erklärung verwirrt den ganzen Zusammenhang. — Die Rechtfertigung geschieht durch die Einverleibung in Christum und die Theilnahme an seiner Heiligkeit; daher ἐν Χριστῷ prägnant zu nehmen, nicht bloß: durch Christus. — εὑρέθημεν. vergl. Phil. II, 7. I Petr. II, 22. — Der ganze Satz V. 17. ist interrogativ zu fassen, und es ist deßhalb nicht nöthig, dem ἄρα eine andere als die folgernde Bedeutung zu leihen. — μὴ γένοιτο eine oft im Römerbrief und unten III, 21. wiederkehrende Formel, um einer irrigen oder blasphemen Meinung nachdrücklich zu begegnen.

V. 18. Die nähere Entwicklung des vorhergehenden Gedankens. Wer wieder aufbaut, was er niedergerissen, bekennt durch die That, daß er durch das Niederreißen gefehlt habe. Die gläubigen Juden hatten das Gesetz für sich niedergerissen, indem sie es durch die Annahme der Gerechtigkeit in Christo als unwirksam anerkannt und sich auch praktisch über seine Beobachtung hinausgesetzt hatten; kehrten sie nunmehr zum Gesetz zurück, so erklärten sie sich selbst für Frevler am Gesetz durch jenes Niederreißen (παραβάτης Uebertreter, soviel als ἁμαρτωλὸς im Vorigen). — συνιστάνω (II Kor. III, 1. X, 18. παριστάνω Röm. VI, 13.) die beglaubigte Lesart statt συνίστημι, obgleich auch letztere Form paulinisch ist: Röm. III, 5. V, 8. XVI, 1. II Kor. VI, 4. VII, 11. — καταλύειν und οἰκοδομεῖν. Matth. XXVI, 61. Röm. XIV, 20. — Der Uebergang aus der Mehrzahl in die einfache der ersten Person gibt der Rede größere Lebendigkeit, er leitet aber zugleich zu dem eigenthümlich individuellen Ausspruche im V. 20. über, der, obschon er eine allgemeine christliche Wahrheit enthielt, zugleich einen Blick in das innerste Wesen des Apostels thun läßt, während V. 18. u. 19. noch generell gefaßt werden können.

V. 19. Sprachlich kann διὰ νόμου nur: durch das Gesetz heißen; diejenigen Erklärungen unserer Stelle also, welche: um des Gesetzes willen übersetzen, gehen von einer falschen Grundlage aus. Ebenso kann hier unter νόμος nur das mosaische Gesetz verstanden werden, nicht das Gesetz des Glaubens (Röm. III, 27.), wie Hieron. und mehrere Väter wollen, schon aus dem Grunde, weil es logisch unmöglich ist, in demselben Satz dasselbe Wort zweimal in verschiedenem Sinne zu nehmen, ohne daß irgend ein dazu nöthigender Zusatz (etwa πίστεως oder πνεύματος) vorhanden ist. Allzu eng ist es auch, statt das mosaische Gesetz im Allgemeinen zu verstehen, bloß an einzelne Aussprüche desselben oder der Propheten zu denken, die sich auf die Erlösung, oder auf den Fluch des Gesetzes beziehen (Röm. III, 21.). Auch hier würde νόμος einmal in einem beschränkten, das anderemal in einem allgemeinen Sinne gefaßt. Nach paulinischer Lehre wird durch das Gesetz die Sünde offenbar (Röm. V, 20. VII, 9.), durch die Sünde aber ist die gesammte Menschheit dem Fluch unterworfen. Somit ist der Fluch wirksam durch das Gesetz, und Christus, der in seinem Tod diesen Fluch auf sich genommen, ist durch das Gesetz gestorben. Soviele aber getauft sind, soviele sind mit Christo gestorben und in ihm auferstanden (Röm. VI, 3 ff.); auch sie also sind durch das Gesetz dem Gesetz gestorben (wie sie früher durch die im Gesetz offenbar gewordene Sünde Gott gestorben und der Sünde lebendig geworden waren Röm. VII, 10.); d. h. sie leben nicht mehr innerhalb des Bereiches seiner Verdammung, sondern sie sind in ein übernatürliches Leben entrückt, wo das Gesetz sie nicht mehr anklagen kann. Daß dies der Sinn Pauli sei, beweist der folg. V., der von dem Sterben in Christo redet. Die meisten neuern Ausleger verflachen den tiefen Sinn unserer Stelle (de Wette: „dadurch, daß ich das Gesetz ganz in mir durchgelebt und an mir erfahren habe, ist mir das Bewußtsein und Bedürfniß eines höhern sittlichen Lebens, des Lebens im Geiste gekommen.“ Eigenthümlich Mar. Vict.: ego enim per legem, quae nunc spiritualiter intelligitur, legi mortuus sum, illi scilicet legi, quae carnaliter intelligebatur. Aehnlich Augustin.

V. 20. Unsere Stelle hat eine doppelte Seite; denn was Paulus hier sagt, gilt zuvörderst von allen durch Christum Gerechtfertigten, wie Röm. VI. lehrt (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη V. 6.), weil in Christo die gesammte gefallene Menschheit gekreuzigt (Kol. III, 3.) und zu neuem Leben erweckt ist, und weil dieses Leben nicht mehr das falsche Einzelleben in der Sünde ist, das getödtet wurde, sondern das Leben Christi selbst. Den also Gerechtfertigten aber, denen dieses Leben Christi aus Gnade zu Theil geworden, liegt es ob, es mitwirkend mit der Gnade zu erhalten, den in ihnen geborenen Christus erstarken zu machen (Eph. III, 16. IV, 24. Kol. II, 6.), fortwährend der Sünde und der Welt in Leiden und Versuchungen abzusterben (πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες II Kor. IV, 10.) und Gott in Neuheit des Geistes zu dienen (Röm. VII, 4—6.), damit so an ihnen die ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ (Kol. I, 24.), d. h. das, was jedem einzelnen zur Verwirklichung der Erlösung an sich übrigt, vollbracht werden. Während nun jenes Sterben und Wiederaufleben, welches durch die Rechtfertigung in den h. Sacramenten gewirkt wird, allen Gerechtfertigten gemeinsam ist, findet sich das Fortleben und Fortsterben in Christo nur bei den wahrhaft Vollkommenen. Und dies ist die zweite Seite unserer Stelle: das konnte Paulus von sich aus dem tiefsten Bewußtsein seiner Seele sagen; daher V. 20. vorwiegend individuelle Färbung hat. So der Pauliner Ignatius ad Rom. 7.: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. — ζῶ δὲ ist nicht von οὐκέτι ἐγὼ zu trennen. — Wo ist aber jenes von Dir gerühmte Leben Christi in Dir, so konnte man einwenden, da Du doch äußerlich wie alle andere Menschen ein individuelles Leben führst, den Gesetzen des Fleisches unterthan bist und mit nichten dem Auferstandenen ähnlich? Wie tief dies der Apostel selbst empfand, lehrt Röm. VII, 24. VIII, 1—11. II Kor. V, 4. Er antwortet darauf: was ich jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an Christus; d. h. entweder: das fleischliche Leben nenne ich gar nicht Leben (Phil. I, 21.), sondern Leben ist mir nur das Leben im Glauben an den Sohn Gottes; oder: mein Leben im Fleische ist eben durch den Glauben ein geistiges, übernatürliches, dessen Wesen es ist, das äußerlich Verborgene innerlich zu ergreifen, und in

der Hoffnung auf die gänzliche Verwirklichung des Lebens in Christo zu harren. Das Leben im Glauben ist das Band, welches jenes himmlische Leben Christi (Kol. III, 1.) mit dem zeitlichen Leben im Fleische verbindet (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους; II Kor. V, 7.) und zugleich das natürliche Leben heiligt und verklärt. Augustin: quia non posset dicere Christum adhuc mortaliter vivere, vita autem in carne mortalis est, *in fide*, inquit, vivo Filii Dei; ut etiam sic Christus vivat in credente, habitando in interiore homine per fidem, ut postea per speciem impleat eum, cum absorptum fuerit mortale a vita. — Die Lesart: τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ statt τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ist zwar auf gute Aut. gestützt (BD *FG. It.), hat aber keinen innern Vorzug vor der rec. — Das Motiv des gläubigen Ergreifens Christi, daß er uns zuerst geliebt und sich für uns hingegeben (Röm. V, 6.), wird besonders anschaulich durch die persönliche Beziehung auf sich selbst, die ihm Paulus gibt: τοῦ ἀγαπήσαντός με. Sein von dankbarer Liebe gegen den Erlöser durchglühtes Herz blickt hier hervor.

V. 21. faßt noch einmal das Gesagte kräftig zusammen. Darum weil ich so Großes an mir erfahren habe, empfunden habe, was Gnade heißt, kann ich die Gnade nicht vernichtigen, als unwirksam erklären; dies würde ich aber durch Aufgeben der christlichen Freiheit und Rückkehr zum Gesetze thun; denn dadurch erklärte ich ja, daß die Gerechtigkeit aus dem Gesetze kommt, und somit Christus umsonst gestorben ist. Mit dieser furchtbaren, jedes Christum liebende Herz tief verwundenden Consequenz des gerügten praktischen Verfahrens Petri bricht der Apostel ab; er konnte solchen, wie Petrus und Barnabas, gegenüber gewiß sein, daß dieses Wort hinreichen werde, sie auf die rechte Bahn zurückzulenken.

Drittes Capitel.

V. 1. Der Uebergang zu der dogmatischen Auseinandersetzung der folg. Cap. wurde schon durch die Erzählung jener Gründe für die Befreiung vom Gesetze angebahnt, welche Paulus in Antiochien so freimüthig vertheidigt hatte. Die lebhafte Vergegenwärtigung derselben, die Erinnerung an die eigne tiefste Erfahrung der Gnade Christi, die in V. 20. angeregte dankbare Liebe zum Gekreuzigten, dessen erlösender Tod an den Galatern verloren zu gehen scheint, ergreifen das Gemüth des Apostels mit schmerzlicher Bewegung, die sich in V. 1. ausspricht. ὦ ἀνόητοι Γαλ. ist natürlich in geistlichem Sinne zu verstehen (Hebr. V, 11. νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς; Luk. XXIV, 25. ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ), und nicht etwa auf die Rohheit des Volkes zu beziehen; der Apostel erklärt V. 3. selbst, was er damit meint. — βασκαίνειν fascinare heißt im urspünglichen Sinn: bezaubern, besonders mit den Augen, und wird mit dem acc. construirt; nahe verwandt ist die Bedeutung: Jemanden aus Scheelsucht schaden. In dem noch schwächern Sinn: beneiden, wird der dat. pers. und acc. oder gen. rei damit verbunden, sehr selten der acc. pers. (Deuteron. XXVIII, 54.) Ignatius ad Rom. 3. οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδένα. Hier ist gewiß die erste Erklärung anzunehmen: wo so deutliche und wunderbare Erweise der Wahrheit vorhergegangen waren, konnte der Abfall fast kein gewöhnlicher Irrthum mehr genannt werden, es war ihnen durch den bösen Einfluß der Verführer gleichsam wie angethan; vergl. II Tim. III, 13. Τίς im Gegensatz zu Ἰ. Χρ.: wer war so mächtig, euch zu bezaubern, nachdem Christus euch so offenbar geworden? — Den Zusatz τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, der sich unten (V, 7.) wiederholt, hat zwar die gedruckte Vulg.; die Itala aber und Hs. der Vulg., sowie die besten griech. Hs. und viele

Väter, namentlich die lateinischen (auch Mar. Vict.) kennen ihn nicht, und er ist daher wohl als unächt zu betrachten. Wäre die Bedeutung depingere für προγράφειν nachweisbar, welche die griech. Väter annehmen, so würde sich die einfache Erklärung ergeben: denen Jesus Christus wie vor die Augen hingemalt worden ist durch die lebendige Verkündigung des Evangeliums. Allein jene Bedeutung ist nicht erwiesen, und Röm. XV, 4. Eph. III, 3. Jud. 4. ist das Wort offenbar für: vorherschreiben gebraucht: es kann auch promulgare, in scriptura publice exponere heißen. Das praescriptus der Vulg. bedeutet beides; doch ist zu bemerken, daß sie Röm. XV, 4. einfach scripta sunt, Eph. III, 3. supra scripsi, Jud. 4. dagegen ebenfalls praescripti gibt. Die alte Variante: proscriptus (bei Mar. Vict., August.) hat zu der Erklärung veranlaßt, die sich bei diesen Vätern findet: quibus videntibus Christus Jesus haereditatem possessionemque suam amisit, his utique auferentibus eam. Unstreitig war proscriptus nur als wörtliche Uebersetzung von προαγάφειν im Sinne: promulgare gemeint. Wenn nun προεγράφη mit: vorhergeschrieben, oder: kundgemacht gegeben werden muß, so kann man entweder mit Hier. an die Vorherverkündigung des Gekreuzigten in der Schrift denken, die Paulus den Galatern so augenscheinlich dargethan hatte (s. V. 10—13.), oder an die mit Wundern und Zeichen bestätigte Predigt des Apostels. Die Vorherverkündigung durch die Schrift war freilich nicht für die Galater allein, aber die lebendige Rede des Apostels hat hier sie zunächst im Auge, und überdieß jene specielle Unterweisung, die er ihnen über die Prophezeiungen des A. T. gegeben hatte. — Das ἐν ὑμῖν vor ἐσταυρ. lassen ABC nnd Hs. der Vulg. (wie Aug.) aus, während es der gedruckte Text hat. Es könnte aus V. 5. entlehnt sein; da es jedoch offenbar die schwierigere Lesart ist, so darf auf diese Auslassung kein Gewicht gelegt werden; *et in vobis* bietet Mar. Vict.: Denique et in hac sententia etiam illud est, quod in vobis crucifixus est Christus; hoc enim fecerunt et in vobis illi Judaei, qui vobis persuaserunt, ut Judaismum sequeremini; quod fecerunt Christo, ut in crucem tollerent: sic et persuadendo vobis Judaismi disciplinam et vobis Christum crucifixerunt. Er faßt also das in vobis crucifixus in schlimmem Sinn, wie Hebr. VI, 6. Bei der

Erklärung von προεγράφη mit depictus est wird ἐν ὑμῖν entweder durch einen Hebräismus (unerträglich hart) mit οἷς verbunden, oder mit ἐστ. in dem Sinn: Christus ist euch vorgemalt worden, als ob er unter euch gekreuzigt wäre. Allein es ist gewiß mit Beziehung auf II, 20. zu fassen: denen so augenscheinlich Jesus Christus verkündigt worden ist, in euch gekreuzigt. Christus ist in uns gekreuzigt, wie wir in ihm, und die Galater hatten selbst diese Erfahrung des Sterbens des alten Menschen in sich gemacht. Oder man beziehe das ἐν ὑμῖν auf die Theilnahme der Galater an dem Leiden Christi durch ihre Leiden; so Cajetan. — Sollte vielleicht der Apostel bei diesen Worten über die Bezauberung der Galater trotz ihrer klaren Kenntniß des Gekreuzigten an Num. XXI, 9. gedacht haben?

V. 2. Der Apostel will sich auf eine nähere Untersuchung der Ursache der Verführung, auf weitläufige Deduction dagegen nicht einlassen, sondern er appellirt an das eigne innerste Bewußtsein, an die auch nach außen gemachte unläugbare Erfahrung der Galater. Der Geist Gottes hatte sich in ihnen durch die Tröstungen der Gnade, äußerlich durch alle jene wunderbaren Kräfte wirksam erwiesen, die in der apostolischen Zeit überall die Predigt des Evangeliums bestätigten, aber auch seitdem in der Kirche, wie das Leben ihrer Heiligen beweist, noch nie erloschen sind. Dies Factum fiel zu sehr in die Sinne, als daß es jemand in Abrede stellen konnte; und nun die Frage: ob sie diesen Geist durch Gesetzeswerke erlangt haben, oder durch den Glauben? Die Galater mußten, wenn sie die selbsterlebte Wahrheit nicht verletzen wollten, antworten: durch den Glauben. Hiemit war aber zugleich eingestanden, daß sie Gnade und Rechtfertigung durch ihn erlangt hatten. Man könnte versucht sein, aus dieser Argumentation des Apostels zu schließen, daß die Galater, wenigstens zum Theil, sich vor ihrer Bekehrung zum Evangelium als Proselyten des Thors zur Synagoge gehalten hatten; doch war der Beweis des Apostels grade auch dann von Kraft, wenn, wie Estius bemerkt, den Galatern das Gesetz früher ganz unbekannt war; dann konnten sie ja um so weniger seiner Wirkung die Mittheilung des h. Geistes zuschreiben.

— ἀκοή entweder das Hören der apostolischen Predigt (Röm. X, 17.), oder das gehorsame Unterwerfen unter dieselbe (Röm. I, 5.), oder vielmehr beides, da das bloße Hören fruchtlos ist (Röm. X, 16.) πίστις bedeutet nicht bloß den objectiven Glaubensinhalt, sondern auch den subjectiven Glaubensact, und somit ist ἀκοή πίστεως höchst prägnant: Vernehmen des Glaubensinhaltes und die daraus entspringende Unterwerfung durch den subjectiven Glauben.

V. 3. Die Erinnerung an das, was die Galater einst waren in der Fruchtbarkeit des h. Geistes, und wie weit sie nun abgefallen, läßt den Apostel zum Vorwurf von V. 1. noch einmal verstärkt (οὕτως) wiederkehren, womit zugleich die nähere Begründung desselben verbunden ist. Die Thorheit der Galater liegt in der traurigen Inconsequenz, daß die, welche den Geist verkostet hatten, nun zum fleischlichen Gesetzesleben zurückkehren. Der Gegensatz von ἐνάρχεσθαι und ἐπιτελεῖν auch Phil. I, 6. ἐπιτελεῖσθε gibt die Vulg. durch consummemini (wie Hebr. IX, 6. und an vielen andern Stellen; dagegen perficiet Phil. I, 6.) passivisch; ihr werdet vollendet oder suchet vollendet zu werden. Andere fassen es medial: ihr höret auf (Rückert, de Wette). Clemens von Rom gebraucht das Wort an vielen Stellen im Activ und Passiv, aber auch medial ad Cor. 55., jedoch nicht ohne acc. obj. Xenoph. Apol. Socrat. 33. ἱλαρῶς καὶ προςεδέχετο αὐτὸν (θάνατον) καὶ ἐπετελέσατο.

V. 4. ἐπάθετε beziehen alle ältern Ausleger auf die von den Galatern erduldeten Verfolgungen, einige neuere hingegen nehmen πάσχειν im Sinne von erfahren, welcher aber im N. T. nicht nachweislich ist. Man führt dafür an, daß hier von erhaltenen Gnadenerweisen die Rede sei, ohne zu bedenken, daß um Christi willen leiden, vom Standpunkte des Apostels aus betrachtet, eine große Wohlthat und Gnade ist. — εἰκῇ wie unten IV, 11. frustra (s. Steph. III. p. 221.), Vulg. sine causa, was, nur mit einer andern Wendung des Gedankens, dasselbe ausdrückt: war die Beobachtung des Gesetzes nöthig, so hatten die Galater die Verfolgungen, die sie von den Juden wegen der Annahme des Evangeliums erlitten hatten, ohne Grund und folglich umsonst erduldet. Das si tamen sine causa ist freilich dann nur eine Einschrän=

kung des Vorhergehenden: wenn es wahr wäre, daß ihr ohne Grund gelitten. εἴγε καὶ εἰκῇ wird von den griechischen Vätern (auch Mar. Vict.: ne desperare tamen videretur, quod dixit sine causa, correxit reprehensionem suam dicendo: si tamen sine causa, possunt enim corrigi.) im Sinne einer Milderung gefaßt: wenn anders umsonst, d. h. dies umsonst gilt nur, sofern ihr euch nicht bessern werdet. Doch läßt sich εἴγε καὶ mit dummodo geben, wenn jedoch nur umsonst, und nicht noch etwas Schlimmeres. So, wie es scheint, August.: quod enim sine causa factum dicitur, superfluum est; superfluum autem nec prodest, nec nocet; hoc vero videndum est, ne ad perniciem valeat. Die Mehrzahl der neuern Ausleger ist für diese, der Rede unstreitig mehr Nachdruck gebende Erklärung. εἴγε καὶ findet sich auch II Kor. V, 3.; doch läßt sich diese Stelle, wo die Lesart sehr schwankend ist, nicht zur Aufhellung des Sprachgebrauchs benutzen. εἴγε allein hat unstreitig den Sinn von siquidem, wofern. καὶ etiam kann: auch nur heißen. Hom. Od. I, 58. ἱέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρώσκοντα νοῆσαι ἧς γαίης. Man könnte einwenden, wie denn das Gelittene noch zum Schaden gereichen könne? Wer von Gott die Gnade empfangen hat, für ihn zu leiden, und nachher diese Gnade verscherzt, dem gereicht die frühere Vollkommenheit zu größerem Gericht.

V. 5. Die durch den wiederholten Ausdruck innerer schmerzlicher Bewegung in V. 3. u. 4. unterbrochene Rede wird hier resumirt und V. 2. näher begründet; daher οὖν. — Die Wendung des Satzes ist sehr energisch; statt zu sagen: der Empfang des h. Geistes und seine Wunderwirkungen unter euch — sind sie durch die Werke des Gesetzes oder durch den Glauben? — stellt der Apostel denjenigen voran, der so Großes vollbracht hat: Gott, fährt aber so fort, als ob im Vordersatze bloß von dem Factum, nicht von der Person die Rede gewesen wäre. Hierdurch wird die Absurdität der gegnerischen Meinung augenfällig: Gott selbst mit den Erweisen seiner Macht wollen sie vom Gesetze abhängig machen. Im Nachsatz müssen in Gedanken die Verba supplirt werden, die der Vordersatz enthält; wir können etwa sagen: that er es, oder: geschah

es. ἐπιχορηγεῖν entweder dem einfachen χορηγεῖν gleichbedeutend, welches aus dem speciellen: für Jemanden die Kosten zur Aufführung eines Chores bestreiten zu dem generellen: alicui sumtus suppeditare ad aliquid erweitert wird; oder zu dem Kostenaufwand einen Zuschuß machen. Das Wort gehört der spätern Gräcität an (s. Steph. III. p. 1902.); II Kor. IX, 10. verbindet ἐπιχορ. mit χορ. vergl. I Petr. IV, 11. u. s. w. Clemens von Rom ad Cor. I, 38. — δυνάμεις Kräfte, Wunder, welche besonders die Allmacht Gottes beurkunden. Matth. XI, 20 sqq. XIII, 58. Mark. VI, 14. I Kor. XII, 10. Hebr. II, 4. u. s. w. — Das Präsens ἐπιχορηγῶν und ἐνεργῶν, welches auch die Vulg. beibehält, gebraucht der Apostel, weil er nicht bloß von dem redet, was in der Vergangenheit geschehen, sondern was in einzelnen Erscheinungen bei den Galatern vielleicht noch vorhanden war, was aber Gott jeden Augenblick wieder unter ihnen wirken konnte.

V. 6. Das: „sowie Abraham“ schließt sich an denjenigen Gedanken, den jeder Leser als Antwort auf die Frage V. 5. ergänzt, enge an; auch Abraham glaubte und in Folge dieses Glaubens wirkte Gott die δύναμις der Erzeugung Isaaks. Abraham ist aber hier dem Apostel nicht blos ein erläuterndes Beispiel, sondern der wahre Stammvater aller, die durch den Glauben gerechtfertigt werden. Die Stelle Gen. XV, 6., die Röm. IV, 3. Jak. II, 23. wiederkehrt, will die moderne Exegese möglichst verflachen, indem sie die πίστις des Abrahams bloß von dem Vertrauen auf die Verheißung der leiblichen Nachkommenschaft versteht, das וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה (und es rechnete ihm Gott diesen Glauben als Gerechtigkeit an) aber von dem Verdienste, das sich Abraham dadurch erworben. Hiemit erschiene freilich der Apostel als willkührlicher Exeget, der die christlichen Begriffe von πίστις und δικαιοσύνη in jene Stelle hineingetragen hätte, aus der er beweisen will. Darum hier einige Worte über den Glauben Abrahams.

Der Anfang und die Vorbereitung des Glaubens in Abraham ist die Bereitwilligkeit, mit welcher er dem Rufe Gottes ins fremde Land folgt (Gen. XII. Hebr. XI, 8.), wofür ihm die

erste Verheißung zu Theil wird, die noch dunkel und gleichsam im Keime enthält, was sich später deutlicher entwickelt (*in te benedicentur universae cognationes terrae ib. v. 3.*) und die bloß fleischlich als Hoffnung zahlreicher Nachkommenschaft und eines reichen Landes als Erbe für sie gefaßt werden konnte. Ueberdieß war zur Zeit jener ersten Verheißung genug natürliche Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß sie sich verwirklichen werde. Als aber Abraham in kinderloser Ehe alterte und jene Wahrscheinlichkeit völlig verschwand (Gen. XV. Hebr. XI, 11. ff.), da wiederholte Gott scheinbarer Unmöglichkeit gegenüber das Versprechen — und Abraham glaubte. Hier tritt der volle übernatürliche Glaube ein, der auch das natürlich Unmögliche von Gottes verheißender Allmacht erwartet. Das Object dieses Glaubens aber ist implicite das des christlichen: wir glauben, daß Christus, aus dem Samen Abrahams, der sei, in dessen Namen alle Geschlechter selig werden (Act. III, 25. IV, 12.), der das Land der ewigen Verheißung geerbt hat und die Auserwählten, seine Brüder, unzählbar wie der Sand am Meer, in dieses Erbe einführt; Abraham glaubte, daß Same ihm zu Theil werde, zahlreich wie der Sand am Meer, das ihm gelobte Land zu besitzen, und daß in ihm alle Geschlechter gesegnet würden; er erfaßte also dasselbe Object nur auf jener typischen Stufe, deren Verständniß seinem Menschenalter von Gott bestimmt war, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß er, der Prophet (Gen. XX, 7.), in den Augenblicken der Erleuchtung nicht weiter sah (Joh. VIII, 56.).

Dieser Glaube Abrahams hatte indessen noch eine zweifache Prüfung zu bestehen. Gott ließ eine scheinbare Erfüllung der Verheißung eintreten durch die Geburt Ismaels aus der Hagar, dem sich Abrahams natürliche Neigung zuwendete und für den er den Segen erwartete (Gen. XVII, 17—20.). Auf Gottes Wort überwand aber der Patriarch diese Hoffnungen des fleischlichen Menschen und zum Zeichen, daß er das scheinbar Unmögliche: die Verwirklichung des Segens aus Sara, glaube, vollzog er das Bundessymbol der Beschneidung, das Sacrament des kommenden Erlösers; ja später entsagte er dem zeitlichen Troste durch Ismael, indem er ihn von sich entfernte (Gen. XXI, 11. f.). Wie

Abraham durch seinen Kampf jenen Moment des Durchganges des Judenthums, das auf die bloß fleischliche Abstammung von ihm ein Gewicht legte und die Beschneidung, eigentlich ein Symbol der Ablegung der σάρξ, ebenso fleischlich auffaßte, zu der geistigen Geburt in das freie Christenthum typisch vorgebildet hat, entwickelt der Apostel in wenigen großen Zügen unten IV, 22 ff.

Die zweite Prüfung des also immer mehr zum Uebernatürlichen erhobenen Glaubens war noch schwerer. Gottes eignes Wort (Gen. XVII, 19.) hatte die Erfüllung der Verheißung an Sara's Sohn geknüpft, und der Patriarch sah sein Vertrauen durch Isaaks wunderbare Erzeugung gekrönt. Da kam Gottes Befehl, den Sohn des Segens zu opfern; und siehe, Abrahams Glaube war vom fleischlichen so geläutert, von dem innerlichen Kern der Verheißung, der Sehnsucht nach dem kommenden Erlöser, so durchdrungen, daß er selbst die äußerliche Möglichkeit ihrer Erfüllung, den äußern, zeitlichen Träger aller Hoffnung, an dem er mit nicht mehr bloß natürlicher Liebe hing, dem göttlichen Willen darzubringen bereit war, von dem treuen Gott dennoch die Verwirklichung seines Segens erharrend (Hebr. XI, 17—19.). Da wird von Gott zum Lohne solchen Glaubens die Verheißung in feierlichster Weise mit einem Eidschwur (Hebr. VI, 13—17.) bekräftigt (Gen. XXII, 16 ff.) und das, was Abraham beginnend geglaubt hatte (Gen. XII, 3.), was ihm auf höherer Stufe wiederholt worden war (Gen. XVIII, 18.), erreichte nun seine klarste Entwicklung [1]).

So hat also der Apostel Recht, Abrahams Glauben mit dem christlichen identisch [2]) zu fassen.

---

1) Es ist merkwürdig, daß sich das: in te benedicentur etc. dreimal wiederholt, während die Verheißnng des zahlreichen Geschlechtes und des gelobten Landes viermal wiederkehrt: Gen. XII, 7. XIII, 14. XV, 5. u. 18. (ein Ereigniß) u. XVII, 5—8. somit die heilige Siebenzahl, mit der Gott seinen Bund gesiebnet, d. h. beschworen hat (Bähr, Symbolik des mos. Cultus I. p. 200.).

2) Die Ascese hat nachzuweisen, wie sich die Stufen von Abrahams Glauben im geistlichen Leben jedes Vollkommnen wiederfinden, wo ebenfalls der Glaube mit dem Verlassen der Welt und der Sünde und dem

V. 7. γινώσκετε nachdrucksvoller als Imperativ zu fassen, wie die Vulg. thut, wofür der Umstand spricht, daß Paulus bei den Galatern diese Erkenntniß nicht voraussetzen konnte. ἄρα ist keineswegs dagegen. — οἱ ἐκ πίστεως diejenigen, welche durch den Glauben erzeugt und geboren sind, wie Isaak, nicht die Kinder aus dem Fleische (ἐκ σαρκός), wie Ismael, oder ἐκ νόμου, wie die Nachkommenschaft durch Isaak, das jüdische Volk, sofern es den Glauben nicht annehmen wollte. Ganz irrig ist es, οἱ ἐκ πίστεως als einen Gegensatz zu οἱ ἐκ περιτομῆς zu fassen: die aus der Zahl der Gläubigen. Das ἐκ πίστεως aus Abraham Erzeugtwerden findet auf doppelte Weise Statt: einmal ist Abraham selbst durch den Glauben Stammvater jenes unzählbaren geistigen Volkes geworden (Röm. IV, 16.), indem der Glaube ihn zum Urahn des Heilandes machte, welcher in seinem mystischen Leib alle Gläubigen einbegreift, wie wir unten V. 29. sehen werden; zum andern werden die Gläubigen durch denselben Glauben in dieses Geschlecht Abrahams aufgenommen und dem Heiland incorporirt. Nach dem tiefen Sinne Pauli sind also die Gläubigen geistlicher Weise grade so Söhne Abrahams wie Isaak; denn das Princip der wunderbaren Erzeugung Isaaks (Röm. IV, 17—22.) und der Einerzeugung der Gläubigen in Christum (des Erweckens von Söhnen Abrahams aus Steinen durch die Allmacht Gottes Matth. III, 9.) ist derselbe Glaube. — οὗτοι contrastirt nachdrücklich gegen die sehr leicht aus der Gedankenverbindung zu ergänzenden ἐκ σαρκός oder ἐκ νόμου.

V. 8. προϊδοῦσα ἡ γραφὴ ein höchst lebendiger Ausdruck: derselbe Geist Gottes, der dem Abraham die Verheißung gab, ließ an jener Stelle der Genesis einen Ausdruck wählen, in welchem das von diesem Geiste vorausgesehene und vorausverheißene Geheimniß der Berufung aller Völker verkündet war. Unübertrefflich schön ist das προευηγγελίσατο: die Verheißung an Abraham war

Hinübertreten auf das übernatürliche Gebiet beginnt, die Gefahr des sinnlichen Mißverstehens dieses empfangenen Glaubenselementes überwindet, und zuletzt selbst die übernatürlichen Tröstungen mit unerschütterlichem Starkmuth zum Opfer bringt, wenn es Gottes Willen und das Heil der Seele so fordern.

das Evangelium, aber prophetisch; in ihr ist das ganze Heil des Christenthums enthalten, jedoch vorbereitend und typisch. — Das von den besten Hs. dargebotene ἐνευλογηθήσονται ist offenbar vorzuziehen. Der Apostel verbindet Gen. XII, 3. καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς mit XXII, 18. καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, woraus zugleich erhellt, daß er den Segen aller Völker in Abraham nur durch das σπέρμα Christus vermittelt dachte. Daß aber eben bei den כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה nicht etwa bloß an die Stämme Israels zu denken sei, beweisen die spätern Stellen (XVIII, 18. XXII, 18.), wo das ganz allgemeine כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ steht. — Die von Neuern wieder aufgewärmte Bemerkung: die Stelle der Gen. sage bloß, daß man Abrahams Glück proverbial als Beispiel des Segens gebrauchen werde: Gott segne dich, wie er den Abraham gesegnet hat, ist schon von Estius treffend widerlegt. Den Hauptsatz, welchen der Apostel durchführen will, daß die wahre Sohnschaft Abrahams für die Heiden (wie für die Juden) durch den Glauben bewirkt werde, stützt er durch ein aus der Schrift entnommenes Argument: das Kennzeichen und der Inhalt der Sohnschaft Abrahams ist die εὐλογία in Abraham; nun aber wirkt das Gesetz nicht Segen, sondern Fluch, aus dem nur Christus erkauft; sonach kann nur durch Christum jener Segen des Patriarchen erworben werden. Diese Beweisführung hängt mit dem vorhergehenden praktischen Argument eng zusammen: denn was V. 5. gesagt war von den Wirkungen des h. Geistes, ist ja eben die geistige Verwirklichung des Segens Abrahams; und V. 14. zeigt, daß der Apostel durch das aus der Schrift Entnommene grade auf seinen ersten Gedanken zurückführen und diesen bestätigen will. — V. 9. zieht nur den Schluß aus dem Vorhergehenden. σὺν weniger stark, als das frühere ἐν, oder vielmehr mit einer andern Wendung des Gedankens. Abraham kann sowohl als Stammvater aller Gläubigen und somit als ihr Inbegriff gedacht, und dann von ihm gesagt werden, daß in ihm die Völker gesegnet sind; oder er wird als Einzelner, des Heils Theilhaftiger gefaßt, so werden die andern Heilsgenossen mit ihm gesegnet.

V. 10. Wie wir eben sahen, wird die wahre und gesegnete Sohnschaft Abrahams für Juden und Heiden nur durch den Glauben vermittelt, durch den Isaak erzeugt wurde. Diejenigen (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν) aber, welche dieses Vorrecht aus den Werken des Gesetzes, durch die Beschneidung, erwerben wollen, oder welche, da sie wirklich dem Fleische nach von Abraham abstammen, in der Beschneidung und in der Erfüllung des fleischlichen Gesetzes die Kindschaft schon zu besitzen wähnen, diese haben an Abrahams Segen keinen Theil — denn Abraham ist eben nur durch den Glauben, keineswegs dem Fleische nach ein Stammvater des Heils; und er selbst besaß die Rechtfertigung und den Segen vor der Beschneidung (Röm. IV, 10.), welch letztere nur ein Siegel der schon gegebenen Verheißung war und daher, als das Verheißene sich verwirklichte, aufhören mußte. — ὑπὸ κατάραν kann einen doppelten Sinn haben: entweder sie befinden sich wirklich unter einem Fluch, der auf ihnen lastet (Thomas: in quantum ergo lex cognitionem peccati facit, et non praebet auxilium contra peccatum, dicuntur esse sub maledicto, cum nequeant illud per ipsa opera evadere), oder sie sind dem Fluche ausgesetzt, den das Gesetz über seine Uebertreter verhängt. Offenbar meint der Apostel das erstere (Röm. IV, 15. ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται); denn sonst wäre seine Beweisführung nicht stringent. — ὅτι nach γέγραπται γὰρ geben die besten Autoritäten. — Gegen die Berufung Pauli auf Deuteron. XXVII, 26. (das Citat scheint zugleich eine Reminiscenz an Deut. XXIX, 27. κατὰ πάσας τὰς κατάρας τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου) konnte eingewendet werden, daß ja im Gesetz nicht bloß ein Fluch für die Uebertreter, sondern auch reichlicher Segen (ebend. XXVIII, 1.) für die Beobachter desselben ausgesprochen sei. Der Apostel weist deßwegen im Folgenden nach, daß Niemand im Gesetz gerechtfertigt werde; nicht etwa wegen der Menge oder äußern Schwierigkeit der Gebote, sondern weil es demjenigen, welcher nicht durch Christus im Glauben gerechtfertigt ist, unmöglich fällt, gleich das erste Gebot: liebe Gott aus ganzer Seele, zu vollbringen. Hiebei ist aber nicht zu vergessen, daß Paulus den rechtfertigenden Glauben, wie bei Abraham, so bei den übrigen Gerechten des alten Bundes vor-

aussetzte und somit annahm, daß sie durch dieses Lebensprincip des Glaubens allerdings das Gesetz in einem geistigen Sinn erfüllen konnten, welche Gesetzeserfüllung aber eben deßhalb nicht die Quelle, sondern die fruchtbare Folge ihrer Rechtfertigung war; ihr Glaube würde jedoch kein lebendiger gewesen sein, wenn sie sich nicht den Typen des Objects desselben in dem Ritualgesetz unterworfen hätten. Diese Frommen des alten Bundes waren also von dem Fluch des Gesetzes, das sie aus sich nicht vollbringen konnten, nur durch Christum befreit.

V. 11. Nur dann träte der Fluch des Gesetzes nicht ein, wenn irgend Jemand dasselbe ohne Glauben ganz erfüllen und somit vor Gott, d. h. nicht bloß äußerlich levitisch, sondern innerlich und wahrhaft gerechtfertigt werden könnte. Daß dies nicht der Fall sei, beweist der Apostel durch Habak. II, 4., welche Stelle auch Röm. I, 17. und Hebr. X, 38. gebraucht wird, und deren von ihm gegebene Deutung er bei seinen Lesern als anerkannt voraussetzt, ein Zeichen, daß in der damaligen Synagoge diese Erklärung die gewöhnliche war, und daß sie nicht etwa für eine subjective des Apostels gehalten werden darf, der, wie die Weisheit der neueren Ausleger entdeckt hat, hier seinem Gedanken eine Schriftstelle willkürlich accommodiren will. Der Zusammenhang bei Habakuk, den Hebr. X, 38. andeutet, ist folgender: der Prophet, tiefbetrübt durch den scheinbaren Sieg der Gottlosen über die Gerechtigkeit und harrend auf die Rache Gottes, steigt auf die Warte und sieht der Offenbarung Jehovah's entgegen: „auf meiner Warte werd' ich stehen, werde mich stellen auf die Feste, und werde spähen zu schauen, was er mir sagen wird, und was ich erwiedern werde zu meinem Beweise." Der Prophet empfängt nun das Orakel: „und Jehovah antwortete mir und sprach: schreib das Gesicht und grabe es in die Tafeln, auf daß eile, der es liest (d. h. so deutlich, daß der Leser es schnell lesen könne, wie anderswo [Ps. 44, 2.] schnell schreiben die Deutlichkeit der Offenbarung ausdrückt); denn noch ist das Gesicht zur bestimmten Frist (es wird sich zur bestimmten Zeit erfüllen) und es schnaubt zum Ende; nicht wird es lügen. Denn sicher kommt's; nicht säumt es." Das aber, was nicht säumt,

ist das Gericht Gottes, sowohl das specielle, welches der Prophet für die nächste Zukunft voraussieht, der Untergang der Chaldäer, als auch das größte, dessen Typus jenes über die Chaldäer ist, und welches in der Ueberwindung der Sünde durch die erste Ankunft Christi beginnt, durch die Rache gegen die Sünder in der zweiten Ankunft des Herrn vollbracht wird. Wer an die Gewißheit dieses Gerichtes nicht glaubt, geht zu Grunde: „siehe aufgeblasen und nicht recht ist seine (des Gottlosen) Seele; der Gerechte aber wird in seinem Vertrauen (d. h. im Glauben an die Gewißheit des kommenden Gerichtes) leben.“ Es ist offenbar, daß der Glaube, von dem hier Hab. redet, mit dem des Apostel identisch ist: denn theils sind beide Zuversicht auf die Verheißung Gottes, also subjectiv eines; theils beziehen sie sich auf dasselbe Object; da der kommende Richter, an den der Gerechte bei Habakuk glaubt, eben Christus selbst ist. — Man wirft dem Apostel weiter vor, daß er willkührlich das ἐκ πίστεως mit δίκ. verbunden habe, während es bei Hab. offenbar zu ζήσεται gehöre. Allein die Schlußfolgerung des Apostels ist diese: im Gesetz wird niemand vor Gott gerechtfertigt; denn eine wahre Rechtfertigung würde auch wahres Leben geben; die Schrift beweist aber, daß der Gerechte aus dem Glauben lebt, nicht aus dem Gesetz; folglich wird niemand durch das Gesetz gerechtfertigt. Der Nachdruck liegt auf dem leben, wie auf δίκαιος, und der Apostel konnte daher hier ἐκ πίστεως eben so gut mit ζήσεται verbinden, weßhalb die Interpunction nach ἐκ πίστεως gewiß falsch ist.

V. 12. Durch die Anführung von Lev. XVIII, 5. soll der Satz: das Gesetz sei nicht aus dem Glauben, erwiesen werden, wie dieselbe Stelle Röm. X, 5. gebraucht ist, um den Unterschied von Gesetz und Glauben anschaulich zu machen. Hier wie dort ist die Erklärung sehr schwierig. Wie kann zuvörderst gesagt werden, das Gesetz sei nicht aus dem Glauben, da, wie der h. Thomas sich einwirft: lex mandat credere, quod sit unus Deus, und da das Gesetz selbst mit dem Glauben angenommen werden mußte? Die Lösung des h. Thomas: dicendum est, quod hic loquitur de observationibus mandatorum legis, secundum quod lex consistit in mandatis et praeceptis caeremonialibus, et dicit

quod talis lex non est ex fide, führt zum Richtigen. Der Apostel versteht unter νόμος hier nicht die göttliche Offenbarung des Gesetzes, sondern die Gesammtheit der Gebote, die, abstract für sich und vom Glauben getrennt betrachtet, nicht rechtfertigen und die Kraft zum Vollbringen nicht geben, sondern nur das Bewußtsein der Sünde erwecken kann. Und so ohne Christus aufgefaßt ist das Gesetz und das Handeln nach ihm οὐκ ἐκ πίστεως; es ist eben ein ποιεῖν, nicht πιστεύειν, und dieses ποιεῖν ist, wegen der Unerfüllbarkeit des Gesetzes ohne Glauben, nicht möglich: sonach tritt der Fluch in Wirksamkeit. Hieran knüpft sich die Stelle des Lev. vortrefflich: sie bezeichnet das Wesen des Gesetzes als ποιεῖν (ὁ ποιήσας αὐτά) und verheißt dem gesetzlich Handelnden das Leben, setzt aber dabei voraus, daß er so thun könne, was nur im Glauben möglich ist. Der ganze Nachdruck liegt also auf ὁ ποιήσας, im Gegensatz zu ὁ πιστεύσας[1]). Dies hat der h. Thomas gefühlt, wenn er sagt: Praecepta legis non sunt de credendis, sed de faciendis, licet aliquid credendum annuntiet; et ideo virtus ejus non est ex fide, sed ex operibus: et hoc probat, quia Dominus quando voluit eam confirmare, non dixit, qui crediderit, sed qui fecerit ea. Sed nova lex ex fide est: qui crediderit et baptizatus fuerit etc.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die gewöhnliche Erklärung (Corn. a Lap.: non punietur morte, quam lex transgressoribus intentat, sed donabitur vita et bonorum temporalium abundantia, quam lex sui observatoribus promittit), welche das ζήσεται ἐν αὐτοῖς bloß davon versteht, daß der nach dem Gesetz Lebende der durch es gedrohten Todesstrafe entrinnt und ein zeitlich glückseliges Leben erwirbt, unrichtig ist; schon Estius dringt mit Recht darauf, daß ζήσεται auch hier in höherem Sinn zu nehmen sei.

V. 13. Nachdem im Vorhergehenden nachgewiesen worden, daß das Gesetz mit seinem Fluch alle ihm Hörige treffe, geht der

---

1) Auch Röm. X. 5. ist durch diesen Gegensatz zu erklären. Es ist offenbar, daß der Apostel dort, wenn er eine andere wesentliche Verschiedenheit zwischen Gesetz und Glauben aussprechen wollte, sich unmöglich der Worte desselben Moses über dasselbe Gesetz hätte bedienen können.

Apostel nun zu dem zweiten Theil seines Argumentes über: daß der Segen Abrahams, dessen negative Seite die Befreiung vom Fluch ist, nur durch Christum verliehen werde. Das Asyndeton hebt diesen neuen Gedanken trefflich hervor. ἐξηγόρασεν vergl. I Kor. VI, 20. I Petr. I, 18. II Petr. II, 1. Mit diesem Verbo sind die beiden mit ἵνα beginnenden Zwecksätze V. 14. zu verbinden, während die durch ὅτι γέγραπται (so ist mit den besten Aut. und der Vulg. zu lesen) eingeführte Schriftstelle nur einen Zwischensatz bildet. — ἡμᾶς und ἡμῶν bezieht sich auf die Juden; — nur sie waren von dem Fluch des Gesetzes getroffen, da die Heiden als ἄνομοι nicht unter demselben standen. Hiemit konnte natürlich der Apostel nicht meinen, daß die Heiden nicht auch dem allgemeinen Fluch der Menschheit verfallen seien, der Sünde und dem Tode Leibs und der Seele (Röm. II, 12.); vielmehr wie nach ihm das Gesetz zur Erweckung und Schärfung des Bewußtseins der Sünde diente, so der specielle Fluch für seine Uebertretung zum bittern Angedenken der ewigen Verdammniß, der alle, Heiden und Juden, ohne Christum anheimgegeben waren. Das äußere Zeichen dieses Fluches aber und der Typus des ewigen war die gesetzliche Bestimmung (Deut. XXI, 23.), daß der Leichnam des durch das Schwert oder Steinigung aus dem Volke Gottes Ausgerotteten an das Holz, den Galgen, gehängt wurde. Dieser äußeren Strafe hat Christus der Sündenlose durch seine Erhöhung am Kreuz für die Hörigen des Gesetzes genuggethan (γενόμενος κατάρα vergl. Röm. VIII, 3. II Kor. V, 21.) und sie dadurch von ihrer Schuld an das Gesetz losgekauft; alle Todeswürdigen aber, Heiden wie Juden, hat er durch seinen Tod vom ewigen Tod befreit. Man könnte sagen: die Form des Todes Christi hat den speciellen Zweck der genugthuenden Aufhebung der Form des Gesetzes gehabt (Eph. II, 14. 15.); darum ist das Kreuz auch vorzüglich den Juden ein σκάνδαλον, während dem Heiden seine Schmach nur als Thorheit erscheinen mußte. — Diese Aufhebung des speciellen Fluches des Gesetzes hatte aber einen besondern Zweck, der durch V. 14. ausgedrückt ist. So lange das Gesetz bestand und seine Uebertretung mit dem Fluche belegt war, so lange bestand die Scheidewand zwischen Heiden und Juden und

erstere konnten nicht Kinder Abrahams werden und an seinem Segen Theil nehmen, weil die Kinder Abrahams dem Fleische nach sich ihnen nur durch Uebertretung des Gesetzes zu einigen vermochten. Indem nun der Heiland durch seinen Tod die Scheidewand niederriß und Heiden wie Juden in seinem mystischen Leib zu dem wahren Samen Abrahams im Glauben verband, wurden in ihm (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) auch die Heiden gesegnet. Und war dies erreicht, so konnte auch die weitere barmherzige Absicht des Erlösungstodes erfüllt werden: daß nämlich beide, Heiden und Juden (daher der Plur. λάβωμεν) zusammen den eigentlichen Kern der Verheißung, den h. Geist (ἐπαγγ. τοῦ πν. spiritus promissus a patre, wofür gewöhnlicher ἐπαγγ. τοῦ πατρὸς, wo der Gen. den Verheißenden bezeichnet, während hier den Verheißenen; beides verbunden Act. II, 33.) erlangten; denn der Geist ist ja das Siegel der Sohnschaft, wie das Unterpfand des ewigen Erbes. Hiemit ist aber der Apostel nach einer durch Kürze und Tiefe bewunderungswürdigen Entwicklung zu jenem Gedanken zurückgekehrt, den er V. 2. vorangestellt hatte, nachdem er aus der eignen Erfahrung der Galater und aus der Schrift nachgewiesen, daß die Gnade des h. Geistes nur durch Christum gegeben werde. Daher ist hier ein Innehalten der Rede, in dem sich zugleich die schmerzliche Bewegung des Apostels mildert, so daß er die nun folgende neue Gedankenreihe mit sanften und ruhig hinfließenden Worten beginnt.

V. 15. Den Grundgedanken des Vorigen: Abrahams Segen wird nicht durch das Gesetz erworben, weist der Apostel im Folgenden durch eine neue Wendung nach, die mit einem von rein menschlichen Dingen hergenommenen Beispiel beginnt: er appellirt an allgemein anerkannte menschliche Rechtsbegriffe; daher κατ' ἄνθρωπον, wie I Kor. IX, 8. Röm. VI, 19. ὅμως ist, sobald man die falschen Parenthesezeichen bei κατὰ ἄνθρ. λέγω wegläßt, in seiner eigentlichen Bedeutung sehr passend: Brüder, ich rede von menschlichen Dingen, wo keine Zuverläßigkeit und Unabänderlichkeit Statt findet, wie bei Gott; dennoch auch eines Menschen gültig gemachtes Testament u. s. w. So schon Erasmus und Estius. Hierdurch ist zugleich der Nachdruck,

der auf ἀνθρώπου liegt, fühlbar. — κυροῦν etwas κύριον, rechtskräftig machen; das Gegentheil ἄκυρον ποιεῖν oder καθίστανα (Isäus de haered. Philoctem. p. 74. de haered. Aristarchi p. 137. ed. Schömann), was hier mit ἀθετεῖν ausgedrückt ist; V. 17. dagegen ἀκυροῖ. Der Apostel betrachtet unstreitig den Eidschwur Gottes (Gen. XXII, 16.) als jene Bekräftigung; ἐπιδιατ. zu der vorhandenen Verordnung etwas hinzuthun; vielleicht ist der Ausdruck absichtlich wegen der διαταγὴ des Gesetzes gewählt; vergl. V. 19. — διαθήκη im class. Griech. fast nur Testament, bei den LXX. auch Bund, Vertrag. Nur der Zusammenhang kann entscheiden, in welchem Sinn es zu nehmen sei; hier spricht er offenbar für Testament (wie Hebr. IX, 16.), da für Rechtskräftigkeit menschlicher Verfügungen wohl kein passenderes Beispiel gefunden werden kann, als der heilig geachtete letzte Wille. Auch ist zwischen dem Testament des Menschen und der διαθήκη Gottes an Abraham das tertium comparationis, daß beide sich auf die Zukunft beziehen, beide durch den Tod wirksam werden und ein Erbe (κληρονομία) begründen, wie wir zu Hebr. IX, 16. sehen werden. Denn die Verheißung Abrahams ist von dem Erlösungstod Christi bedingt; Christus kann aber doppelt betrachtet werden, einmal als der, welchem als Haupt und Inbegriff der ganzen erlösten Menschheit die Verheißung gemacht wird, als das σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται; dann als der, welcher, da er Gott ist, mitverheißt, und als Gottmensch den Tod des Kreuzes stirbt, von dem die Wirksamkeit des Testamentes Gottes für die Vorzeit wie für die Zukunft abhängt. Christus ist also Testator und Erbe, Verheißer und Vermittler der Verheißung. Und darum, weil der blutige Tod Christi das Siegel dieses Testamentes ist, so ist auch die typische διαθήκη des alten Bundes mit dem Blut der typischen Opfer besiegelt. Die Bedeutung Testament schließt aber die des Bundes gar nicht aus, da eben jene Disposition Gottes über die ewige Erbschaft sich an Bedingungen knüpft, die von Seiten der Menschheit erfüllt werden müssen; im A. T., wo mehr solche äußere Bedingungen hervortreten, wo die Erbschaft in zeitliche Vorbilder verhüllt und der Tod Christi, welcher den Sinn des Testamentes erst recht anschau-

lich machte, noch verborgen war, mußte der Begriff des Bundesvertrages der vorwiegende sein.

V. 16. Die hellenistische Form ἐῤῥέθησαν ist durch die besten Hs. beglaubigt. — αἱ ἐπαγγελίαι im weitesten Sinn: alle sich auf die Erlösung und Erbschaft des ewigen Heiles beziehenden Verheißungen Gottes, namentlich auch die oben erwähnte ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος, im engern: die specielle Verheißung an Abraham, welche alle andern wie in einem Keime umfaßte. — Unser Vers bildet den Untersatz zu dem major in V. 15. Die ἐπαγγ. sind eben die διαθήκη, die Gott für Abraham gemacht hat.— Es entsteht zuvörderst die Frage, auf welche Stelle der Schrift sich hier der Apostel beziehe. Offenbar gehört καὶ zum Citat, und wir werden deßhalb auf Gen. XIII, 15. und XVII, 8. hingewiesen, wie schon Origenes in ep. ad Rom. IV. (T. V. p. 276. ed. Lomm.) und Iren. V, 32. voraussetzen, und zwar besonders auf XVII, 8., wo jene διαθήκη Gottes mit soviel Nachdruck erzählt ist. Daß nicht Stellen wie Gen. XXII, 18. gemeint sein können, beweist überdieß die Weglassung von ἐν. Der Apostel redet hier von der verheißenen ewigen Erbschaft, deren Typus das gelobte Land war (Hebr. IV, 8. Barnabas Ep. c. 6.). — Zu λέγει ist besser ὁ Θεὸς als ἡ γραφὴ zu ergänzen. — Was die Form dieses asyndetisch eingefügten Satzes betrifft, so unterbricht er, grammatisch und logisch betrachtet, den Gedanken und die Rede und ist bloß beiläufig gesagt, weßhalb der Apostel V. 17. durch die Worte τοῦτο δὲ λέγω zu dem Hauptsatze zurückkehrt; allein er bereitet schon V. 28. vor und ist daher nicht aus dem Auge zu verlieren. — Auf einen alten, schon von Hieron. erwähnten Einwurf hin wird von neuern Schulmeistern, welche nicht bedenken, daß Paulus besser hebräisch verstand, als sie, der Apostel hart getadelt, daß er hier den Singular σπέρματι urgirt und daraus die Deutung auf Christus rechtfertigt, während doch für das im Urtext stehende זֶרַע gar kein Plural existire und somit auch nicht gebraucht werden könne. Doch ist man noch gütig genug vorauszusetzen, daß Paulus hiebei keine trügerische Absicht gehabt und eben nur der willkürlichen Interpretationsweise der Juden seiner Zeit gefolgt sei

(Rückert). Die Argumentation des Apostels beruht nicht auf der grammatischen Form, durch die Paulus hier nur im Griechischen seinen Gedanken anschaulich machen will, sondern darauf, daß der Geist Gottes in der Verheißung an Abraham und der Schriftstelle darüber ein Wort gewählt hat, welches eine collective Einheit bedeutet[1]), und daß nicht etwa die Verheißung Abraham und seinen Kindern gegeben wurde. Dem Vorurtheile der fleischlichen Juden, welche meinten, der Pluralität ihrer von dem Patriarchen abstammenden Individuen als solcher gelte die Verheißung, stellt der Apostel die Wahrheit entgegen, daß nur die Einheit Christus sammt denjenigen, die ihm eingeleibt sind, an dem Erbe Theil hat. — ὅς ἐστι Χριστός, die ächt griech. Construction des Relativs mit dem folgenden Prädicat, wird von einigen Aut. in ὅ verschlechtert. — Χριστὸς ist weder ausschließlich die Person Christi, noch bloß der mystische Christus, sondern beides. Schon die Synagoge hatte das σπέρμα an den Stellen der Genesis von dem Messias gedeutet. S. Schöttgen.

V. 17. Das Testament Gottes war vorher (d. h. vor dem Gesetz) gültig und unabänderlich gemacht auf Christum; d. h. wie wir eben sahen, auf ihn als Erben, so wie es durch seinen, des Mittestators, Tod erst in Kraft trat. So passend indessen der Zusatz εἰς Χριστὸν ist, so ist er doch von den besten Aut. und der Vulg. nicht beglaubigt. — Die Worte τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη (in dieser Stellung sind sie mit den besten Hs. zu lesen) enthalten eine große chronologische Schwierigkeit, und einen scheinbaren Widerspruch gegen Gen. XV, 13. und Act. VII, 6., wo die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten auf 400 Jahre angegeben ist, und Exod. XII, 40., wo sie noch genauer auf 430 bestimmt wird. Um das schwierige Problem zu lösen, wie die Angaben der Genesis und des Exodus über die Gesammtdauer der Prüfungszeit mit den weitern speciellen Angaben derselben Bücher über die Lebensdauer und Verwandtschaftsverhältnisse der Patriarchen zu vereini-

1) Es liegt darin grade etwas Bedeutsames, daß die hebr. Sprache in ihren ältesten Denkmalen durch dieses Collectivwort: Samen die ganze Nachkommenschaft bezeichnet und diese somit als ein unzertrennliches und organisch zusammenhängendes Ganze auffaßt.

gen sind¹), schlug schon die älteste jüdische Exegese den Ausweg ein, das ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ Gen. XV, 13. nicht allein auf Aegypten,

1) Diese Schwierigkeit wird besonders anschaulich bei dem Geschlechte Levi's. Sein Sohn Kaath war schon vor dem Einzug nach Aegypten geboren (Gen. XLVI, 11.) und Levi selbst um jene Zeit 43 Jahre alt. Denn da Jakob, wie die Vergleichung von Gen. XLVII, 9. mit XLI, 46. 47. und XLV, 6. lehrt, in seinem 91. Jahre den Joseph erzeugte, und wie sich aus Gen. XXXI, 41., vergl. mit XXX, 25 ff., ergibt, die Verbindung mit Lia und Rachel erst im 84. Jahre des Patriarchen Statt fand, so war Levi, der dritte Sohn, im 87. Jahre desselben geboren, und sonach bei dem Einzug in Aegypten 43 Jahre alt; vergl. Petavius Doctr. temp. l. IX. c. 20. Da nun nach Exod. VI, 16. Levi im Ganzen 137 alt wurde, so lebte er noch 94 Jahre in Aegypten. Nach Num. XXVI, 59. Exod. VI, 20. ist Jokabed, die Mutter Aarons und Moses, eine in Aegypten geborne Tochter des Levi. Amram, der Vater beider, ist ein Enkel Levi's, Sohn Kaaths. Nun war Moses beim Auszug 80 Jahre alt; seine Mutter mußte spätestens einige Jahre vor Levi's Tod, also etwa 90 Jahre nach dem Einzug geboren sein. Somit war sie, selbst wenn wir nur 215 Jahre für den Aufenthalt in Aegypten annehmen, bei Moses Geburt mindestens 45 Jahre. Nämlich vom Einzug bis zu Jokabeds Geburt 90 Jahre, von da bis Moses Geburt 45, von da bis zum Auszug 80. Die Berechnung der 430 Jahre Aufenthalt in Aegypten ist also unmöglich, wenn wir nicht Jokabed bloß für einen entfernteren Sprößling Levi's halten wollten, gegen den Buchstaben der Schrift. Hieraus erhellt, daß die alte jüdische Tradition, die an unserer Stelle durch das Ansehen des Apostels geheiligt wird, einen guten Grund hat. Vielleicht löst sich die Schwierigkeit durch Folgendes: Gen. XV, 16. ist von vier Geschlechtern die Rede, während welcher die ägyptische Knechtschaft dauern solle. Diese sind: Levi, Kaath, Amram, Aaron. Nehmen wir nun die 77 Jahre, die Levi noch nach Jakobs Tod (Gen. XLVII, 28.) in Aegypten lebte, und zählen wir hiezu die 133 Jahre Kaaths, die 137 Amrams und 83 des Aaron, so kommen 430 Jahre heraus. Freilich sind dann die Jahre der Patriarchen nicht chronologisch in einander gerechnet, sondern nebeneinander summirt, worauf vielleicht der schon von Ranke (Untersuchungen über den Pentateuch p. 30.) bemerkte Umstand deutet, daß bei den früheren Patriarchen immer genau die Zeit angegeben wird, wann sie ihre Söhne gezeugt haben, von Jakob an aber dies aufhört. Höchst merkwürdig ist es, daß nach derselben Berechnungsweise von Abrahams Berufung bis zu Jakobs Tod wiederum 427, oder, wenn man die erste Wanderung Abrahams von Ur nach Char-

sondern auch auf den noch bloß nomadischen Wandel der Patriarchen unter den Völkern Kanaans zu beziehen, weßhalb die LXX. Exod. XII, 40. καὶ ἐν γῇ Καναὰν hinzusetzten, wovon in unserm hebr. Text keine Spur ist. Auf diese Erklärung scheint Act. VII, 5. hinzudeuten, und sie ist der Berechnung bei Josephus (Antiq. II, 15. 2.) zu Grunde gelegt; nach ihr zerfällt die ganze Periode von 430 Jahren in zwei Hälften; 215 Jahre (vom fünf und siebzigsten Jahre Abrahams bis zur Geburt Isaaks 25 Jahre; von da bis zu Jakobs Geburt 60; Jakob aber war 130 Jahre alt, als er nach Aegypten zog) von Abrahams Berufung bis zum Einzug in Aegypten, und eben so viel von da bis zum Auszuge. Die Gematrie der Kabbala berechnet von Isaaks Beschneidung bis zur Beschneidung nach dem Auszug aus Aegypten 431 Jahre. Hackspan Misc. sacr. II, 442. — εἰς τὸ καταργ. Die Verheißung würde kraftlos und nichtig gemacht werden, wenn der Segen und die ewige Erbschaft nicht von ihr, sondern von dem später gegebenen Gesetze abhängig wäre, wie V. 18. näher entwickelt; vergl. Röm. IV, 13. u. 14.

V. 18. Die κληρονομία ist das Object, der Inhalt des Segens. οὐκ ἔτι bezieht sich hier wie unser: dann nicht mehr auf einen nicht wirklichen, sondern nur hypothetisch gesetzten Moment: wäre das Erbe aus dem Gesetz, so wäre von diesem Augenblick

ran in sein 72. Jahr setzt (Gen. XI, 31., vergl. mit Act. VII, 2.), 430 Jahre sind; nämlich 103 des Abraham, 180 des Isaak, 147 des Jakob. Neben der historischen und wirklichen Berechnung der Jahre (215 von Abrahams Berufung bis zum Einzug und 215 von da bis zum Auszug) gab es also eine mystisch-hieratische, welche den Tod Jakobs zu ihrer Mitte hatte, und von da rückwärts und vorwärts grade soviel Jahre rechnete, als nach der Wirklichkeit in der ganzen Periode verflossen waren. Hiebei waltete wahrscheinlich der Gedanke ob, daß die Jahre der Wanderung und des Leidens ihrem mystischen Werthe nach doppelt gezählt wurden. — Daß Rosellini (Monumenti dell' Egitto P. I. T. I. p. 295.) die 430 Jahre Aufenthalt in Aegypten mit den Pharaonentafeln des Manetho im Einklang findet, beweist nur gegen seine über alle Maßen willkührliche Behandlung eines, wie Hengstenberg (Moses und Aegypten p. 237 ff.) nachgewiesen hat, schon an und für sich höchst verdächtigen chronologischen Stoffes.

an dasselbe nicht mehr aus der Verheißung. — Der Hauptsatz, auf den der Schluß gebaut ist, erscheint hier am Ende: daß Gott dem Abraham durch die Verheißung das Erbe gnädig verliehen hat, setzt der Apostel als eine von den Gegnern selbst zugestandene Wahrheit der Schrift voraus. κεχάρισται activ Act. XXVII, 24. Ignat. ad Eph. 1. Das Wort bildet einen schönen Gegensatz zu νόμος.

V. 19. Wie im Römerbriefe mit weitläufigerer Entwicklung, so begegnet hier der Apostel der Frage: was ist denn also die Bedeutung des Gesetzes? Wird es durch die Lehre von der alleinigen Wirksamkeit der Verheißung nicht gänzlich als unnütz verworfen, nicht bloß für die Gegenwart, sondern auch für die Vergangenheit, und wird nicht hiemit die Heilsökonomie Gottes selbst umgestoßen (Röm. III, 31.)? — Die Antwort schildert mit unnachahmlicher Kürze das Wesen des Gesetzes. — ἐτέθη hat die Vulg. und gute Autor. für sich, und ebenso die innern Gründe; denn παρεισῆλθεν Röm. V, 20. steht in ganz anderm Zusammenhang; hier aber, wo Gott als der Geber des Gesetzes bezeichnet ist, und der Apostel ausdrücklich gesagt hat, daß dem gültigen Testament οὐδεὶς ἐπιδιατάσσεται, würde προςετέθη, was die übr. Hs. bieten, den schiefen Sinn geben, als ob Gott selbst der Verheißung etwas hinzugesetzt habe. — τῶν παραβ. χάρ. Seltsam ist die schon bei Iren. sich findende Lesart τῶν πράξεων ohne χάριν: quid ergo lex factorum? posita est etc. (auch bei Mar. Vict.). Sie will offenbar πρᾶξις im Sinn von ἔργα, Cäremonialvorschriften nehmen (etwa wie ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν Eph. II, 18.), gegen den Sprachgebrauch des Apostels, und ist wahrscheinlich entstanden, um die scheinbare Härte, die in παραβ. χαρ. liegt, zu entfernen. Für diese Worte kann nur die tiefe augustinische Auffaßung genügen, die der h. Thomas und Est. entwickeln, und die der Apostel selbst Röm. VII, 7. weiter begründet. Wir müssen uns vor Allem vergegenwärtigen, daß nach dem Apostel die gesammte Menschheit der Sünde unterthan ist (Röm. III, 9. V, 12. 13.), daß also nicht das der Zweck des Gesetzes sein kann, die Sünde, d. h. den sündigen Zustand herbeizuführen, oder Verbrechen zu veranlassen, da es im Gegentheil als heilsame Schranke die Gräuel des Heiden-

thums hindern sollte und auch wirklich in so weit hinderte, als es die Halsstarrigkeit des Volkes zuließ, weßwegen die Väter in der Sache nicht Unrecht haben, welche τῶν παραβ. χαρ. mit peccatorum coërcendorum gratia erklären, wenn dies auch nicht der nächste Wortsinn des Apostels ist. Wohl aber sollte das Gesetz die Sünde als solche erkennbar und fühlbar machen, sie als das zeigen, was sie wirklich ist, und den Zustand geistigen Todes und völliger Lethargie zu der Vorstufe der Heilung bringen, wo die Sünde wenigstens in dem Schmerz und der Furcht des Gewissens lebendig wird (Röm. VII, 8.)[1]). Hierdurch wird nicht so wohl die materielle Zahl der äußern Sünden gemehrt, als das subjective Sündenbewußtsein gesteigert, was der Apostel (Röm. V, 20.) mit den Worten ausdrückt: ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, aber dies nicht um der Sünde als Zweckes willen, sondern zu ihrer endlichen Tilgung. Der Einwurf, daß Gott hiemit selbst Urheber der Sünden sei, ist nichtig, da ja das Gesetz nicht die in der Erbsünde liegende giftige Wurzel der Sünde schuf (Röm. V, 13.), sondern ihre Früchte offenbarte. — Daß παραβ. χάρ. hier nicht zunächst heißen könne: um die Sünden zu verhindern, geht schon aus der ganzen Stellung des Satzes hervor, der ja die Unterordnung derselben unter die Verheißung nachweisen soll. — Diese aber ist es, welche die Sünde aufhebt. — τῶν παραβ. χάρ. ist vielmehr der erste Unterschied des Gesetzes von der Verheißung; der zweite liegt in ἄχρις ἔλθῃ τὸ σπέρμα u. s. w. (was durchaus nicht parenthetisch zu fassen ist): das Gesetz hat nämlich nur eine zeitliche und vorübergehende Bedeutung bis derjenige kommt, der es erfüllen soll (Joh. I, 17. Matth. XI, 12.). — Der dritte Unterschied ist διαταγεὶς δι' ἀγγέλων. Das Gesetz ist nicht unmittelbar von Gott gegeben, sondern es ist durch Engel angeordnet; vergl. Act. VII, 38. 53. Hebr. II, 2.

---

1) Auch im physischen Leben gibt es in tödtlichen Krankheiten eine Schmerzlosigkeit, welche der Gipfel der Gefahr ist, und die der Arzt durch Erregung von Schmerz und, wie man sagen könnte, künstlicher Krankheit gegen die natürliche zur Heilung zu führen sucht. Die Heilkunst weiß die Exacerbation bis zur Krisis zu leiten und das in dem Innern des Organismus liegende Gift zum vollen Exanthem zu bringen, welches dann leicht überwunden werden kann.

Deuteron. XXXIII, 2. Auch die spätere jüdische Theologie kennt diese Lehre. Endlich ist das Gesetz auch nicht unmittelbar von dem Volke Gottes empfangen, sonderrn ἐν χειρὶ (Act. VII, 35.) μεσίτου, d. h. durch Moses, der zwischen dem anordnenden Engel und dem Volke steht (Act. VII, 25. 38. Deut. V, 5. Jos. XVII, 4. Die Juden nennen Moses μεσίτης; s. Schöttgen zu unsrer St.) Und auch dies begründet eine Erhabenheit der Verheißung über das Gesetz.

Würde die richtige Erklärung des μεσίτης von Moses immer festgehalten worden sein, so hätte auch in Bezug auf V. 20. nie ein solches Gewirr von Meinungen entstehen können. Nachdem aber Origenes (fragm. ex comm. in ep. ad Coloss. T. V. p. 273. ed. Lomm.), der bei allem Tiefsinn seiner Schriftauslegung da, wo es sich um scharf logische Auffassung handelt, sich oft ins Unbestimmte verliert, den μεσίτης hier von Christus gedeutet hatte[1]), ging diese Ansicht auf viele Väter über, so Concil. Antioch. adv. Paul. Samos. Mansi T. I. p. 1038., Chrysost., Mar. Vict. und namentlich Hieron., der offenbar aus Origenes schöpft; Ambros., August. und nach ihnen Haymo, Lanfrancus, Thomas und die spätern griech. Comment. Oekum. und Theophyl. Die Erklärung von Moses hat indessen nicht mindere Autoritäten für sich. Basilius de spir. sanct. c. XIV, 33. (T. I. p. 27. ed. Garnier.): ἐδόθη γὰρ νόμος διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου· δηλαδὴ τοῦ Μωϋσεως; Gregorius von Naz., Epiphanius (haeres. 66.), Cyrillus, Theodoret, Gennadius und nach ihnen die neuern kath. Ausleger Salmeron, Justin., Estius, Corn. a Lap. u. a.

Der Ursprung der irrigen Auffassung des μεσίτης von Christus ist in der Parallelisirung unserer Stelle mit I Tim. II, 5. Hebr. VIII, 6. IX, 15. XII, 24. zu suchen. Man beachtete nicht, daß

1) Der sehr richtige Gedanke, daß der λόγος auch Urheber des alten Bundes sei, ist hier nur falsch angebracht. Jede Offenbarung Gottes geht durch den Sohn, da der Vater in unzugänglichem Lichte wohnt; allein Moses war grade Mittler zwischen dem λόγος und dem Volk und der Sohn Gottes kann daher nicht Mittler des A. B. schlechtweg genannt werden, wie auch Hebr. VIII, 6. beweist.

Paulus hier nicht von der Verwirklichung des Heils in der Menschheit, sondern von der Christo selbst gegebenen Verheißung redet. Christus ist für die erlöste Menschheit Mittler zwischen Gott und ihr; und insofern hat also auch der N. B. einen μεσίτης, wenn auch einen viel erhabeneren, als der alte. Was aber die ihm selbst, dem Gottmenschen, gemachte Verheißung, was sein ewiges Erbe betrifft, so steht kein Mittler zwischen ihm und Gott. Und darum ist die Verheißung höher als das Gesetz, weil sie keinen Mittler braucht. Dies weist V. 20. weiter nach.

V. 20. Es könnte nur verwirrend sein, alle die logischen und grammatischen Unmöglichkeiten aufzuzählen, die nahe an dreihundert Erklärungen, besonders neuerer Ausleger, unserer Stelle zugemuthet haben. Zuvörderst fallen jene hinweg, welche hier wie im vorigen Verse μεσίτης auf Christus beziehen, oder während sie μεσίτης V. 19. von Moses verstehen, ὁ δὲ μεσίτης mit willkührlicher Ergänzung irgend eines Prädicates von Christo nehmen (verus mediator; Gennadius, Salmeron, Justin.) und diesen hier nicht als den Mittler eines, sondern aller Völker bezeichnet finden (Röm. III, 29 f.). Wie dadurch aller Zusammenhang zerrissen und gegen die logische Regel, dasselbe Wort in demselben Zusammenhang nicht in verschiedenem Sinn zu gebrauchen, wenn derselbe nicht durch andere Kennzeichen deutlich ist, gesündigt wird, leuchtet ein. Auch würde dadurch ein Gegensatz zwischen Christus und Gott ausgedrückt, der gewiß nicht paulinisch ist. Kann demnach ὁ δὲ μεσ. nicht Christus sein, so muß es entweder auf Moses gehen, oder ganz generell den Begriff Mittler ausdrücken, aus welchem mit seinem Prädicate eine Folgerung gezogen werden soll. Beachten wir aber, daß μεσίτης V. 19. auch generell zu fassen ist: durch die Hand eines Mittlers (welcher Mittler allerdings Moses ist), so werden wir nicht anstehen, μεσίτης auch zum zweitenmal generell zu nehmen: der Mittler aber u. s. w.; eine ganz spezielle Beziehung auf Moses geht auch grammatisch wegen ὁ δὲ nicht. Eben so steht es grammatisch und logisch fest, das ἑνὸς und εἷς in einem Sinne genommen werden müssen und daß es unthunlich ist, zu ἑνὸς allerlei Ergänzungen von Substantiven zu machen. Der Gegensatz von ἑνὸς οὐκ ἔστιν kann nur: ἀλλὰ πλειόνων sein.

Ist also der einfache Sinn: der Mittler ist nicht eines Mittler (sondern mehrerer), Gott aber ist einer, so erklärt sich dies aus dem Zusammenhang dahin: ein Mittler setzt mindestens zwei voraus, zwischen welchen er sein Amt übt, und so war es denn auch bei dem Gesetze, welches, da es zwischen Gott und dem Volke verhandelt wurde, eines Mittlers bedurfte. Die Verheißung aber ist von Gott unmittelbar dem Samen Abrahams gemacht (Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis Ps. 109, 1. Matth. XXII, 44. Hebr. I, 13. Abraham et semini ejus in saecula Luk. I, 55.), der da ist Christus, der Sohn Gottes: somit, da sie von Gott an Gott gerichtet und Gott einer ist, erheischt sie keinen Mittler; sie ist unmittelbar dem Geber und dem Empfänger nach. Unsere Stelle ist sonach eine der beweisendsten für die Gottheit Christi.

V. 21. Im Vorhergehenden hat der Apostel solche Kennzeichen des Gesetzes hervorgehoben, welche seine Unterordnung unter die Verheißung darthun; er kann daher nun mit um so mehr Nachdruck fragen: ist also das Gesetz gegen die Verheißung? eine Frage, die den stillschweigenden Einwurf voraussetzt, daß grade aus dem V. 17. urgirten spätern Eintreten des Gesetzes eine Abrogation der ἐπαγγ. durch dieses gefolgert werden müsse. μὴ γένοιτο, weil diese Annahme eine Veränderlichkeit Gottes, eine Untreue gegen sein geschwornes Wort, somit eine Blasphemie involvirt, und zugleich dem heiligen Gesetz (Röm. VII, 12.) eine unheilige und dem Wesen Gottes widersprechende Stellung gibt. Daß man aber zu einer so absurden Annahme gezwungen werde, weist der Satz: εἰ γὰρ ἐδόθη u. s. w. nach; denn wäre es nicht wahr, was ich gesagt habe, daß das Gesetz nur zum Offenbarwerden der Sünde gegeben ist, sondern könnte es selbst beleben, so würde die Rechtfertigung in der That (ὄντως) nicht durch die Verheißung und den Glauben gegeben, sondern durch das Gesetz und somit wäre die Verheißung annullirt. Hierdurch führt zugleich der Apostel den V. 17. begonnenen Gedanken durch. — Mit den besten Aut. ist zu lesen: ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν. νόμος ὁ δυνάμ. vergl. Act. IV, 12. ὄνομα τὸ δεδομένον. — ὄντως gibt die Vulg. mit vere (die latinisirenden Hs. haben ἀληθείᾳ) wie Luk. XXIII, 47. XXIV, 34.

I Kor. XIV, 25. I Tim. V, 3. 5. 16. ohne Variante, nur Mark. XI, 32. hat D (ebenfalls ein graecol.) ἀληθῶς.

V. 22. Die Schrift, d. h. das geschriebene Gesetz (und secundär das A. T. im Allgemeinen, so weit es sich hierher bezieht) hat Alles eingeschlossen unter die Sünde, und somit nicht gerechtfertigt und belebt. Das geschriebene Gesetz thut dies direct, indem es die Sünde offenbar macht und in Allen das Sündenbewußtsein weckt, die übrige γραφὴ thut es indirect, indem ihre Aussprüche diesen Zustand der Menschheit bezeugen. τὰ πάντα hat der Apostel gewiß nicht umsonst statt des zu erwartenden πάντας gesetzt: es begreift nicht bloß die Menschen, sondern auch alle ihre Handlungen, ja die ganze Schöpfung in sich (Röm. VIII, 20.); vergl. Röm. XI, 32. Allerdings sind die Juden zunächst die Eingeschlossenen unter das Gesetz, aber unter die Sünde ist es die gesammte Menschheit, und dies zeigt das Gesetz. — Der Ausdruck συγκλείειν ist vortrefflich gewählt, um später den Begriff der christlichen Freiheit desto klarer hervorzuheben. — Dem τὰ πάντα steht τοῖς πιστ. entgegen, der Menge das Häuflein der Auserwählten. ἵνα drückt den Zweck der Oekonomie des A. B. aus. πιστ. Ἰ. Χρ. nicht bloß der Glaube an Christum, sondern auch der von ihm ausgehende.

V. 23. Der vor. V. hat das παραβάσεων χάριν in V. 19. weiter ausgeführt; dieser und die folgenden sollen die bloß temporäre Bedeutung des Gesetzes (ἄχρις οὗ ἔλθῃ) nachweisen. Es ist klar, daß Paulus mit dem πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν unmöglich meinen konnte, der Glaube sei vor Christo nicht vorhanden gewesen; er selbst bezeichnet ja Abraham als den Stammvater der Gläubigen; πίστις muß vielmehr hier zugleich als das Object des Glaubens genommen werden, mit dessen Erscheinung in Christo der volle subjective Glaube, der bisher im A. B. verborgen gelebt hatte, offenbar wurde. ἐφρουρ. ist mit εἰς zu verbinden (vergl. I Petr. I, 4. II Petr. II, 4.), ὑπὸ νόμον mit συγκεκλεισμένοι, wofür gute Aut. συγκλειόμενοι bieten; bei dieser Lesart müßte das συγκλ. als ein dauernder Zustand gedacht werden, der in der Vergangenheit (ἐφρουρ.) gegenwärtig war. — μέλλ. ἀποκαλ. vergl. Röm. VIII, 18. Das jüdische Volk wurde in dem Gewahrsam des Gesetzes

eingeschlossen, damit es selbst für das Evangelium reife und auch den Heiden die Möglichkeit des Heils bewahre. Tiefer kann die welthistorische Bedeutung dieses merkwürdigen Volkes nicht gefaßt werden. Wie in dem einzelnen Menschen inmitten des Gewühls und Widerstreites seiner natürlichen Triebe ein fester Punkt, ein ἄδυτον bleibt: das Gewissen, dessen Stimme zwar übertäubt werden kann, aber nie ganz verstummt, und wohin sich der letzte Strahl des Gottesbewußtseins flüchtet, so bewahrte Gott in der Menschheit unter den wilden Wässern der Nationen, die eben so viel Repräsentanten der Kräfte und Leidenschaften des Fleisches sind, ein Volk, verschlossen und umdämmt, das Er durch seine eigenthümliche Führung von den Verirrungen des Heidenthums zurückhielt, wenn es auch manchmal von diesem überfluthet zu werden drohte, und in dem das Bewußtsein des wahren Gottes und die Erkenntniß der Sünde als ein heiliger Funke gehütet wurde, der in Christo zum Licht der Welt werden sollte. Wie das Gewissen des Menschen durch das göttliche Gebot geweckt und geschärft wird, so ward das jüdische Volk durch das mosaische Gesetz das Herz der Völker, welches den Todesschmerz der Sünde empfand, das Gewissen der Menschheit, das sich in seinen Banden nach der Befreiung sehnte.

V. 24. Die zeitliche Aufgabe des Gesetzes wird noch näher charakterisirt als ein Auferziehen zu Christo — grade deßhalb aber, weil das Gesetz auferzieht, kann es nur für so lange bestimmt sein, als die Hut des Wärters dauert, die mit der Reife des Alters endet. εἰς Χρ. nicht bloß bis zu Christi Zeit, sondern die Erziehung soll zur Vereinigung Aller mit Christo, zu dem Mannesalter in ihm hinführen (Eph. IV, 13., doch bezieht sich diese Stelle auf das Wachsen im Christenthum selbst), alle sollen zu Christus erzogen werden. In παιδαγωγός hat Paulus einen uns unnachahmlichen Ausdruck gewählt, welcher nicht sowohl einen höhern Lehrer, als vielmehr einen hütenden und den Knaben bewachenden Sclaven bedeutet, der nach der Sitte des Alterthums seinen Pflegling auf allen Schritten begleitet, ihn vor Unfällen bewahrt und ihm dabei etwa die Elemente (unten IV, 9.) des Lesens und Schreibens beibringt (Heinrich zu Juvenal p. 393.). So das Gesetz gegenüber Christo, dem Herrn des Gesetzes, ein

Sclave, durch Moses, den treuen Knecht, gegeben, der das unmündige Volk in Zucht hält, bis es dieser entwächst.

V. 25. u. 26. Jenes Entwachsen aus der Zucht des Gesetzes findet aber statt durch den Glauben, der die volle Sohnschaft Gottes gibt (Joh. I, 12.). Wie diese mündige Sohnschaft erlangt werde, schildert der Apostel V. 26—29., und contrastirt dagegen im folgenden Kap. den Zustand der Unmündigkeit. Er beurkundet aber hierdurch zugleich die hohe Achtung, die er vor dem Gesetz als einem zeitlichen Zuchtmittel Gottes hatte, indem er die unter dem Gesetze Lebenden, wenn auch als νήπιοι, so doch als Kinder Gottes anerkennt, und dies waren sie durch den anfänglichen Glauben, den die Beobachtung des Gesetzes und seiner Typen immer voraussetzt. Ἐν Χρ. Ἰη. ist mit ἐστε zu verbinden; alle sind Söhne Gottes in der Vereinigung mit dem Sohne. Der Wechsel der ersten Person in die zweite war nöthig, weil das nun Folgende nicht bloß von den Juden-, sondern auch von den Heidenchristen gilt.

V. 27. Diese Vereinigung aber bewirkt die Taufe, nicht bloß in Christo, d. h. in seinem Namen und kraft seines Verdienstes, sondern, wie der gr. Text sehr prägnant ausdrückt, in Christum (Röm. VI, 3.), indem durch sie ein Lostrennen des Menschen aus dem sündigen Geschlechte des ersten Adams und eine Verpflanzung in das heilige des zweiten (Röm. XI, 24.), ein Aufgenommenwerden in seinen mystischen Leib, ein Anziehen seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit (s. zu Eph. IV, 24.) vollbracht wird.

V. 28. In diesem einen mystischen Christus aber, dem Alle eingeleibt sind, bestehen die Trennungen nach Volk, Stand und Geschlecht nicht mehr fort (ἔνι statt ἔνεστι). Der Apostel hebt höchst bezeichnend grade die schärfsten Gegensätze hervor; und zwar den von Gott temporär angeordneten gesetzlichen zwischen Juden und Heiden, wie den zur Strafe der Sünde zugelassenen widernatürlichen zwischen Knechten und Freien (wer das Alterthum kennt, weiß, welche Kluft sie trennte), und endlich den in der Schöpfung gesetzten natürlichen zwischen Mann und Weib: Gesetz, Gewalt und Natur beugen sich der allmächtigen Gnade in Christo. Kol. III, 11. wird derselbe Gedanke etwas anders aus-

geführt [1]). Ein erhabeneres Wunder gibt es nicht, als dieses der Einigung der Menschheit in Christo, die vor ihm und ohne ihn in Zwietracht und Krieg Aller gegen Alle zerrissen war. Die volle Erfüllung desselben aber tritt erst in der Ewigkeit ein.

V. 28. Nicht eine bloß moralische Verbindung durch Gleichheit der Gesinnung, auch nicht eine abstracte begriffliche Einheit (in beiderlei Sinn könnte ἓν, was F G Vulg. It. geben, mißverstanden werden), sondern eine Person (εἷς), ein Organismus sind die Erlösten in Christo. An vielen Stellen des Apostels werden wir Gelegenheit haben anzuerkennen, daß es nach seiner Lehre keine realere, innigere und höhere Einheit gibt (die unio hypostatica und die Trinität ausgenommen), als die des mystischen Leibes Christi, und daß nichts die Tiefe des Apostels mehr verflacht, als wenn man solche Stellen zu dem matten Begriff einer moralischen Association verkümmert.

V. 29. Einige Aut. lesen statt ὑμεῖς Χριστοῦ, ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χρ. Ἰη. wohl nur als Erklärung des schwereren Χριστοῦ (vergl. I Kor. XV, 23.). Da hier nicht mehr bloß von der Gesammtheit als solcher betrachtet die Rede ist, sondern das Folgende sich auch auf jeden einzelnen, insofern er der Einheit angehört, bezieht, so ist der Gen. Χριστοῦ vortrefflich gewählt, da er eben die Einzelnen als Glieder Christi bezeichnet. Durch die Einverleibung in Christum sind Alle das eine σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, (Röm. IX, 8.) und somit das, was die Gegner Pauli erst durch die Beschneidung für die Heiden bewirken wollten. Man bemerke, wie kräftig hier nach der tiefsinnigen Entwicklung des ganzen Cap. der Grundgedanke V. 7., nun bewiesen und nach allen Seiten erwogen, wiederholt wird, wie abgerundet und nachdrucksam auch die Form der Rede ist, besonders wenn mit der Vulg. und den besten Aut. καὶ vor κατ᾽ ἐπ. weggelassen wird.

---

1) Das οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ erinnert an die aus dem Evangelium κατ᾽ Αἰγυπτίους entlehnte Stelle des zweiten clement. Briefes c. 12. ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Viertes Capitel.

V. 1. und 2. An den Grundgedanken des vor. Cap.: die Heiden werden nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben Söhne Abrahams und des Erbes theilhaftig, hatte sich von V. 19. an der erläuternde Nachweis über die Bedeutung des Gesetzes geknüpft, welcher V. 26. durch die lebhafte Wendung der Rede scheinbar abgebrochen wurde (daher der Wechsel der Person), um das Hauptthema wieder aufzunehmen und in V. 29. kräftig zu schließen. So scheint denn der Anfang unseres Kap. nur eine Reassumtion des in V. 25. nicht ganz vollendeten Gedankens. Eine nähere Betrachtung läßt uns indessen den Zusammenhang anders auffassen. Grade deßwegen, so konnte man dem Apostel einwenden, weil das Gesetz ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν ist, muß das Heidenthum diese Vorstufe durchmachen, es kann ohne diese Vorbereitung nicht die Sohnschaft und das Erbe erlangen. Daher V. 26. der Satz: daß die Heiden durch die Taufe mit den Juden in Christo der eine Same Abrahams geworden sind, welcher zugleich das Thema des 3. Cap. vollendet und jener Einwendung begegnet. Denn weil die gläubigen Heiden mit den Juden ein Volk, ja eine mystische Person geworden sind, so ist das von den Juden Durchlebte und ihre Gesetzeszucht zugleich Zucht und Vorbildung der Heidenchristen, diese sind eines mit jenen, nicht bloß für die Zukunft, sondern auch für die Vergangenheit; in Christo, welchem auch die Heiden eingeleibt sind, haben diese das Gesetz erfüllt, wie der Apostel Kol. II, 11. so schön sagt: ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ. Dem mystischen Christus nämlich, in welchen Heiden und Juden verbunden sind, und dessen Leben und Leiden die Geschichte des Volkes Gottes im alten und neuen Bunde ist, steht als sein Urbild und der reale Träger der

in jenem verwirklichten Idee, die Person des Gottmenschen gegenüber: dadurch, daß Er Kind (νήπιος parallel mit γενόμ. ἐκ γυν.) wird, Knechtsgestalt (οὐδὲν διαφέρει δούλου vergl. Phil. II, 4.) annimmt, sich der Beschneidung und dem Gesetze unterwirft (γενόμενον ὑπὸ νόμον) und endlich durch seinen Tod den Fluch des Gesetzes tilgt, dadurch also, daß Er das ganze Leben und Leiden Israels, das ein Typus des seinigen war, an sich vollbracht hat[1]), hat Er es für Alle vollbracht, die in Ihm sind; in Ihm sind Alle Erben geworden und Söhne Gottes; in Ihm haben sonach Alle auch die Geschichte und die Erziehung des Sohnes Gottes durchlebt. Und diese Geschichte Israels und Christi muß sich in jedem Einzelnen, an dem die Erlösung wirksam wird, wiederholen, denn jeder Einzelne ist ein Abbild des ganzen Organismus. Darum hat jeder eine Zeit, wo er νήπιος ist in Christo und noch unter der Zucht des Gesetzes steht, und eine andere, wo er den vollen Geist der Kinder Gottes erhält, wie wir später sehen werden.

Aus dieser Betrachtung ergibt sich, daß diejenigen Ausleger, welche V. 1—6. auf die Heiden mitbeziehen, Recht und Unrecht haben; Recht, wenn sie es in dem eben angegebenen Sinne nehmen, Unrecht, wenn sie meinen, der Apostel habe das Heidenthum als solches und außer jener Einheit mit dem Volke Gottes in Christo als eine unmündige Kindschaft Gottes unter einem παιδαγωγὸς äußerlicher Gesetze und bitterer Erlebnisse angesehen. Das hat er nie und nimmer vom Heidenthum als solchem geglaubt; ihm sind die Heiden ἄνομοι und ἄθεοι, also ohne Zucht und ohne Gott. Sie haben nur insofern an der Zucht des Gesetzes Theil, als sie in Christo sind, und diese Zucht von Israel und Christo für sie getragen worden ist. Darum steht auch V. 3. wieder ἡμεῖς, nämlich die Juden, während V. 6. gradeso wie im vor. Kap. die zweite Person eintritt. — Der Satz V. 25. wird also hier allerdings weiter fortgeführt, aber ohne daß eine eigentliche Unterbrechung des Gedankens Statt gefunden hat. Zugleich will

1) Von diesem Standpunkte aus sind Stellen wie Matth. II, 15. zu beurtheilen. Der h. Thomas hat zu unserer Stelle die Parallele zwischen Christus und Israel treffend durchgeführt.

aber der Apostel dem Mißverständnisse vorbeugen, daß, weil die volle Sohnschaft Gottes erst durch Christum eingetreten ist, Israel unter der Oekonomie des A. B. nicht als Kind Gottes zu betrachten sei. Damit würde die Einheit der Menschheit zerrissen und die wahre Bedeutung des A. B. aufgehoben. Daher die hier folgende Erklärung des Apostels, die bezeichnend mit λέγω δὲ eingeleitet ist; vergl. Röm. XV, 8. — Wie der Apostel oben III, 15. das Bild des Testamentes gebrauchte, und von da an den Begriff der Erbschaft vorwaltet, so denkt er auch hier an einen minderjährigen Sohn, der vermöge Testamentes des verstorbenen Vaters unter Vormündern (ἐπίτροπος hat nur diesen Sinn) und Verwaltern steht, bis er mündig wird. Man findet das Bild nicht ganz passend, weil ja Gott nicht stirbt, und auf der andern Seite der Vater, dem Er verglichen wird, die Zeit der Mündigkeit nicht bestimmen kann, sondern diese durch das Gesetz geregelt ist. Allein was über das Testament Gottes gesagt wurde, löst die erste Schwierigkeit; überdieß stand, so lange das lebendige Verhältniß des Menschen zu Gott durch die Erlösung nicht hergestellt war, allerdings eine Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen, so groß wie die des Todes zwischen dem gestorbenen Vater und seinen Kindern. Den Zug der προθεσμία τοῦ πατρὸς (προθεσμία Subst., daher die Adj. ἐμπρόθεσμος und ἐκπρόθεσμος z. B. Justin. Cohort. c. 38. οὓς εἰκὸς ἐν ᾅδου νυνὶ ἐκπρόθεσμον μετάνοιαν μετανοοῦντας ὀδύρεσθαι d. h. eine Reue, die den rechten Zeitpunkt versäumt hat) d. h. der Bestimmung eines Zeitpunktes durch den Vater, wo der Sohn mündig werden soll, hat der Apostel ohne ängstliche Rücksicht auf juridische[1]) Verhältnisse von dem Verglichenen, nämlich von Gott, der zugleich Vater und Herr des Gesetzes ist, auf das Bild übertragen; jedenfalls bleibt das tertium comparationis, daß auch der zeitliche Vater, wenn nicht die Zeit der Minderjährigkeit, so doch die Vormundschaft bestimmt. — οὐδὲν διαφέρει δούλου, weil er unbedingt

1) Nach jüdischem Gesetz trat die Volljährigkeit einen Tag nach dem vollendeten dreizehnten Jahre ein; vergl. Selden de success. ad leg Hebr. Opp. T. II. p. 25.

gehorchen muß. Der ἐπίτροπος ist Herr der Mündel und ihres Vermögens. Isäus de haered. Cleonymi (p. 4. ed. Schömann). ἡγεῖτο γὰρ δεινὸν εἶναι τὸν ἔχθιστον τῶν οἰκείων ἐπίτροπον καὶ κύριον τῶν αὐτοῦ καταλιπεῖν καὶ ποιεῖν αὐτῷ τὰ νομιζόμενα τοῦτον, ἕως ἡμεῖς ἡβήσαιμεν, ᾧ ζῶν διάφορος ἦν. Ist der ἐπίτροπος hier das Gesetz, wie oben der παιδαγωγός, so sind die οἰκόνομοι unstreitig diejenigen, die unter diesem verwalten; das aaronische Priesterthum, wie im N. B. die Apostel οἰκόνομοι μυστηρίων θεοῦ I Kor. IV, 1.

V. 3. Man bemerke den genauen Parallelismus der Satzglieder mit dem Vorigen: νήπιός ἐστιν — ὅτε ἦμεν νήπιοι; οὐδὲν διαφέρει δούλου — δεδουλωμένοι; ὑπὸ ἐπιτρ. — ὑπὸ τὰ στοιχ. ἄχρι τῆς προθ. — ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρ. — στοιχεῖα τοῦ κόσμου kehrt Kol. II, 8. 20. wieder und bedeutet hier wie dort irdische Satzungen oder Lehren, die sich wie Anfangsgründe (vergl. Hebr. V, 12.) zu der Vollendung in Christo verhalten. Tertull. adv. Marc. V, 4. Sed quae velit intelligi elementa, primas scilicet litteras legis, ipse declarat. Thom. Lex vetus dicitur elementum, quia sicut pueris, qui sunt instituendi ad scientiam, primo proponuntur elementa illius scientiae, per quae manuducuntur ad illam; ita lex vetus proposita est Judaeis, per quam manuducerentur ad fidem et justitiam. Ebenso Est., Corn. a Lap. Allerdings kann στοιχ. τ. κ. auch Elemente der Welt im physischen Sinne heißen, und man hat deßhalb an den Elementardienst des Heidenthums gedacht (Mar. Vict. an das Unterworfensein der vorchristlichen Zeit unter siderische und kosmische Einflüsse), was bei der offenbaren Beziehung auf die Juden unmöglich ist; oder an die von Sonne und Mond abhängigen Feste der Juden (so die griech. Väter), wodurch jedoch der Gedanke allzu willkürlich eingeschränkt würde. — κόσμος ist hier wie Hebr. IX, 1. ἅγιον κοσμικόν, nicht in dem schlimmen Sinne der im Argen liegenden Welt zu nehmen, sondern als das Irdische und Zeitliche im Gegensatz gegen das Uebernatürliche. τὰ στοιχ. τῆς σαρκὸς hätte dasselbe bezeichnet.

V. 4. u. 5. τὸ πλήρ. τοῦ χρ. Eph. I, 10. πλήρ. τῶν καιρῶν. Die ächtclassischen Ausdrücke πλήρωμα τῆς ζωῆς Herod. III, 22.

und implere tempus s. annos bei den Lateinern beweisen, daß wir es hier nicht mit einem bloßen Hebraismus zu thun haben. — Erst als jene Momente der Menschheit und des Volkes Gottes durchschritten waren, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerk bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte, trat die Menschwerdung ein, welche die wahre geistige Aera rückwärts und vorwärts ist. Mar. Vict. Quemadmodum autem Christus, ut plenitudo tota sit et perfecta, colligit membra, quae dispersa sunt, et efficitur plenitudo, ita eodem modo et temporum plenitudo tunc effecta, cum maturatis ad fidem omnibus et peccatis usque ad summa surgentibus medicina necessario ad rerum omnium mortem quaerebatur. — ἐξαπέστειλεν vergl. vom Sohne Joh. III, 13. 17. 31. 34. VI, 57. VIII, 23. 26., daher Christus ἀπόστολος Hebr. III, 1.; vom h. Geiste Joh. XIV, 26. XV, 26. u. s. w. Hieraus schöpft die Dogmatik die Lehre von den missiones in der Trinität, welche die zeitliche Seite der ewigen processiones des Sohnes (per generationem) und des h. Geistes (per spirationem) sind. Vergl. Thomas Summ. Theol. P. I. qu. 43. in Mag. sent. I. dist. 15. et 16. Petavius de Trin. VIII, 1. 10. Daß die Entsendung (ἐξαπ. ist gewiß nicht ohne Grund gesetzt; Sohn und Geist kommen aus dem Schooß des Vaters) des Sohnes und des h. Geistes (Joh. I, 32. Act. II, 2.) anderswo als ein Herabsteigen bezeichnet ist, welches jedoch die ewige Einheit und Gegenwart der Herabsteigenden im Vater nicht aufhebt (Joh. I, 18. III, 13. Eph. IV, 10.), beruht nicht etwa auf einer anthropomorphistischen Vorstellung, sondern es findet wirklich eine metaphysische Bewegung von einem terminus a quo zu einem terminus ad quem, einem neuen modus des Daseins der göttlichen Personen dort, wohin sie gesendet sind, Statt, eine Bewegung aus dem geistigen Orte der Höhe der Gottheit in die Tiefe des Ortes der Menschheit, wo die göttlichen Personen vermöge der Gegenwart der Unermeßlichkeit immer sind, nun aber in einer bezüglich der Creatur neuen Gnadengegenwart erscheinen, welche Bewegung der göttlichen Liebe in menschlicher Sprache nicht anders ausgedrückt werden kann. In der Incarnation ist diese substantielle Gegenwart zur hypostati-

schen Union gesteigert. — γενόμενον ἐκ γυναικός. vergl. Röm. I, 3. γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυΐδ κατὰ σάρκα. Ignat. ad Rom. c. 7. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ. ad Smyrn. c. 1. γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου. Die Lesart γεννώμενον hat theils gar keine bedeutende Aut. für sich (γενόμ. bieten alle Majuskeln und z. B. auch Theodor von Mopſ. Act. Conc. Eph. T. IV. p. 1347. Conc. ed. Mansi. Editum ex femina Mar. Vict.), theils spricht dagegen das Tempus; wahrscheinlich ist sie nur durch Reminiscenz an den Ausdruck verschiedener Symbola: γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου entstanden. Der Unterschied des Sinnes, welchen die lateinischen Erklärer zwischen factus und natus finden, ist zwischen γενόμενος und γενν. nicht vorhanden. Ueber die häufige Verwechselung ähnlicher Formen vergl. Dindorf in Steph. Thes. II. p. 622. — Zu ἐκ γυν. bemerkt Basilius de spir. sanct. V, 12. καὶ ἀνάπαλιν τῇ ἐξ οὗ προθέσει ἀντὶ τῆς δι' οὗ κέχρηται Παῦλος· ὡς ὅταν λέγῃ· γενόμενος ἐκ γυναικὸς ἀντὶ τοῦ· διὰ γυναικός· τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἑτέρωθι σαφῶς διεστείλατο, γυναικὶ μὲν προσήκειν λέγων τὸ ἐκ τοῦ ἀνδρὸς γεγενῆσθαι, ἀνδρὶ δὲ τὸ διὰ τῆς γυναικός, ἐν οἷς φησιν· ὅτι ὥσπερ γυνὴ ἐκ ἀνδρός, οὕτως ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· ἀλλ' ὅμως ἐνταῦθα ὁμοῦ μὲν τὸ διάφορον τῆς χρήσεως ἐνδεικνύμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ τὸ σφάλμα τινῶν ἐν παραδρομῇ διορθούμενος τῶν οἰομένων πνευματικὸν εἶναι τοῦ κυρίου τὸ σῶμα, ἵνα δείξῃ ὅτι ἐκ τοῦ ἀνθρωπείου φυράματος ἡ θεοφόρος σὰρξ συνεπάγη, τὴν ἐμφατικώτεραν φωνὴν προετίμησε· τὸ μὲν γάρ· διὰ γυναικὸς παροδικὴν ἔμελλε τὴν ἔννοιαν τῆς γενέσεως ὑποφαίνειν· τὸ δὲ· ἐκ τῆς γυναικὸς ἱκανῶς παραδηλοῦν τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως τοῦ τικτομένου πρὸς τὴν γεννήσασαν. Die Väter betrachten daher unsere Stelle als beweisend sowohl gegen Nestorius, da vom Sohne Gottes das Geborenwerden prädicirt wird, als gegen Eutyches und die früheren Phantasiasten. S. Thomas. — γυνή bedeutet hier Weib als Geschlechtsbezeichnung und kann daher nicht etwa gegen die Virginität der seligsten Jungfrau interpretirt werden, wie Tertullian de virg. veland. c. 6. schön sagt: scribens enim (Paulus) ad Galatas, misit, inquit, Deus filium suum

factum ex muliere, quam utique virginem constat fuisse, licet Ebion resistat. Agnosco et angelum Gabrielem ad virginem missum, sed cum benedicit illam inter mulieres, non inter virgines deputat: benedicta tu inter mulieres. — γενόμενον ὑπὸ νόμον. Durch die freiwillige Uebernahme des Gesetzes, welches er dadurch erfüllen (Matth. V, 17.) und seinen Fluch in Segen verwandeln wollte. Wir haben nicht bloß an eine äußerliche Observanz des Gesetzes zu denken, sondern an die freie innerliche Unterwerfung Christi unter dasselbe durch den Gehorsam bis zum Tod des Kreuzes. Menschensohn wird der Heiland, damit Alle Söhne Gottes werden, dem Gesetz unterthan wird er, um durch die Befreiung der Juden vom Gesetze sie mit den Heiden zu dem einen mystischen Sohne Gottes zu verbinden, vergl. Röm. XV, 8. Darum entspricht das erste ἵνα dem γεν. ὑπὸ νόμον, das zweite dem γεν. ἐκ γυν.; die Inversion der Satzglieder aber findet Statt, weil der finale Zweck nur durch vorhergehende Erfüllung des Mittelzweckes erreicht werden konnte. Daher auch wiederum der Uebergang in die erste Person ἀπολάβ., welche Juden und Heiden zusammenfaßt. — υἱοθεσία. Röm. VIII, 15. IX, 4. Eph. I, 5. Die Vulg. überall: adoptio filiorum. Sohnschaft drückt den Begriff nicht ganz aus, da hier der Act der Annahme an Kindes Statt gemeint ist. Die Gläubigen sind υἱοὶ θετοί (Phrynich. p. 333.), während ihr Haupt Christus filius naturalis ist, auch seiner Menschheit nach, wie von der Kirche gegen Felix und Elipandus entschieden worden ist Conc. Francof. a. 794. in ep. ad episc. Hisp. unitas personae, quae est in Dei Filio et Filio Virginis, adoptionis tollit injuriam. (Auf unsere Stelle spielt an Iren. III, 21.)

V. 6. u. 7. ὅτι als: daß zu fassen (Chrysost., Theoph., Ambr.), ist unthunlich, da sonst vor ἐξαπ. etwa: „das ergibt sich daraus, daß" u. s. w. zu suppliren wäre, was sehr hart ist. Das quoniam der Vulg. ist allein richtig I Kor. III, 13. I Joh. III, 9. Joh. XII, 18.: weil die Galater die Sohnschaft erlangt haben, wurde ihnen der h. Geist mitgetheilt. — θεοῦ nach υἱοὶ hat zwar gute Aut. für sich, ist aber für den Sinn jedenfalls entbehrlich. Die zweite Person ἐστὲ sehr bezeichnend, weil nur

die Kindschaft der Heidenchristen ohne Beschneidung von den Gegnern in Frage gezogen war; ebenso richtig aber nachher wieder εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν (wie statt ὑμῶν mit den besten Aut. namentlich auch der lat. Väter zu lesen ist; Hs. der Vulg. geben ebenfalls nostra), da die Ausgießung des h. Geistes beiden, Heiden und Juden, gemeinschaftlich ist. — Die Parallele unserer Stelle mit Röm. VIII, 15. in Gedanken und Ausdruck ist von allen Auslegern bemerkt und hat in die Hs. einige von dorther entlehnte Varianten gebracht, z. B. statt κρᾶζον, ἐν ᾧ κράζομεν, sowie am Schluß von V. 7. das schwerere, von AB Vulg. bestätigte διὰ Θεοῦ offenbar aus Röm. a. St. in Θεοῦ διὰ Χρ. corrigirt worden ist. Voreilig vermuthen einige Neuere (Rück., de W.), daß Paulus, wie C* wirklich liest, nach κληρονόμος nichts zugesetzt habe. διὰ Θεοῦ faßt die ganze vorhergenannte Wirksamkeit der Trinität[1]) für die Menschen zusammen: der Vater hat Sohn und Geist gesendet, der Sohn von dem Gesetze befreit, der Geist die Kindschaft vollendet, und darum sind die Erlösten Erben durch den dreieinigen Gott selbst, nicht durch das Gesetz oder fleischliche Abstammung. — Daß in Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Mark. XIV, 36.) der Apostel nicht umsonst das aram. Wort neben der griechischen Uebersetzung gibt, fühlen alle Ausleger, ohne den Grund ganz richtig zu erfassen. Für das tröstlichste und heiligste Wort des Menschen an Gott ist Abba, was die Jünger so oft aus dem Munde des Heilandes gehört hatten, seinem aramäischen Laute nach mit frommer Scheu erhalten worden, damit gleichsam der Klang der Stimme Christi, der uns Gott Vater zu nennen gelehrt und berechtigt hat, durch alle Zeiten hindurchgehe[2]). — κράζειν drückt das Rufen aus innerstem Grund und

---

1) Mar. Vict. macht auf diese Beziehung unsrer Stelle mit Recht aufmerksam: ecce totus ordo trium istarum potentiarum per unam virtutem unamque deitatem.

2) Mit geistreichem Spiel sagt August.: Eleganter autem intelligitur non frustra duarum linguarum verba posuisse idem significantia propter universum populum, qui de Judaeis et de gentilibus in unitatem fidei vocatus est: ut Hebraeum verbum ad Judaeos, Graecum ad gentes,

mit allen Kräften der Seele aus; vergl. Röm. VIII, 26. Hebr. V, 7. Wie hier das: Gott Vater nennen als Wirkung des h. Geistes bezeichnet ist, so I Kor. XII, 3. das Bekennen Jesu als Herrn. — εἶ δοῦλος die zweite Pers. sing. macht die Rede lebendig, vergl. VI, 1. — Man bemerke, wie der Apostel auch hier, wie III, 15., jedoch mit noch größerem Nachdruck, seine Beweisführung mit jenem Gedanken schließt, der III, 2. der Ausgangspunkt gewesen. Hier sind es aber nicht sowohl die äußern Wunder des h. Geistes, welche hervorgehoben werden, als vielmehr die innere Ausgießung desselben in den Herzen der Gläubigen (Röm. V, 5.). Wie dem historischen Momente der Menschwerdung das bis ans Ende der Zeiten sich in den Einzelnen wiederholende mystische Geborenwerden Christi entspricht, so dem historischen Pfingstfest eine stets fortdauernde Aussendung des h. Geistes. — In dogmatischer Beziehung ist unsere Stelle sehr wichtig, indem sie beweist, daß die missio invisibilis spiritus sancti, durch welche die heiligmachende Gnade gewirkt wird, nicht bloß diese Wirkung, sondern eine substantielle Gnadengegenwart des h. Geistes im Menschen ist, ein novus modus existendi im Herzen der Gläubigen, als in seinem Tempel (I Kor. VI, 19.); so Petavius de Trin. VIII, 4. 6. Der h. Geist wird hier πν. τοῦ υἱοῦ mit Nachdruck genannt, weil er, der die volle Sohnschaft der Menschheit Christi in der Incarnation gewirkt hat, es auch ist, der die Adoption der Brüder des Herrn vollbringt. Er ist Geist des Sohnes (Act. XVI, 7. Phil. I, 19. Röm. VIII, 9. neben πν. θεοῦ) der Gottheit nach, weil der Sohn ihn von Ewigkeit besitzt, der Menschheit nach, weil er in dieser als in dem vollkommensten Tempel wohnt; er heißt auch noch überdieß so, weil der Sohn ihn nach seiner Auffahrt sendet (Joh. XV, 26. Act. II, 33.), der Vater ihn im Namen des Sohnes schickt (Joh. XIV, 26.). Dieses zeitliche Ausgehen des h. Geistes von dem Gottmenschen und durch ihn könnte aber nicht Statt finden, wenn ihm nicht das ewige Ausgehen aus dem Sohne entspräche; s. Thomas zu unserer Stelle. — In δοῦλος liegt

---

utriusque tamen verbi eadem significatio ad ejusdem fidei spiritusque unitatem pertineat. Ebenso Thomas.

der Anknüpfungspunkt sowohl für V. 8. u. 9., als auch für die weitere Entfaltung dieses Gedankens V. 21 ff. —

Bei der Mißdeutung, welche die Lehre von dieser Freiheit der Kinder Gottes in der falschen Mystik der Häresie gefunden hat, ist es nöthig, hier mit einigen Worten den richtigen Gesichtspunkt anzugeben. Vor Allem ist gewiß, daß die von V. 1—7. geschilderte Geschichte des Volkes Gottes auch in dem Christenthum, auch in dem geistlichen Leben des Einzelnen sich wiederholt, wie wir gleich am Anfange des Cap. bemerkten. Allein worin besteht hier die Periode des Gesetzes? Schließt die in den h. Sacramenten gespendete Gnade und erfüllte Verheißung nicht das Gesetz aus? Wäre es der Mehrzahl der Menschen beschieden, die in der h. Taufe empfangene Gnade der Kindschaft, den durch die Firmung eingegossenen Geist der Freiheit zu bewahren, so fände freilich das Gesetz des Dekaloges nichts, was es an uns verdammen könnte, und es würden sich jene Wirkungen des h. Geistes, die in den Heiligen so wunderbar glänzen, allgemeiner unter den Christen erweisen. Allein der in der Taufe und nach Tilgung der Erbschuld gelassene fomes peccati lebt durch die actualen schweren Sünden, in welche die bei weitem größere Zahl der Getauften fällt, in aller Kraft auf, und dem also wieder in den Zustand des Zornes Gottes gerathenen Menschen tritt auch wiederum das Gesetz richtend und mahnend gegenüber. So sinkt der Getaufte gewissermaßen wieder in die Zeit des Gesetzes zurück, dies wird sein Zuchtmeister, sein Strafer, und indem es einerseits das Gefühl der Sünde auf das Empfindlichste schärft, kann es andererseits, weil es eben zu thun und zu erfüllen ist, das Vollbringen selber nicht geben. Es ist heilig, wie der Apostel sagt, aber es heiligt nicht aus sich, weil es aus sich nicht erfüllt wird. So entsteht im Herzen des Menschen der laute Schrei nach Gnade, und wie im alten Bund die Gerechten nur dadurch die Gerechtigkeit des Gesetzes zu erfüllen im Stande waren, daß sie an den kommenden Erlöser glaubten und die Gnade erlangten, so können die in den Bann der Gebote Verfallenen sich nur retten durch die Rechtfertigung des Glaubens, die in den h. Sacramenten gewirkt wird. Ist ihnen hier die Gnade verliehen, so bringen sie lebendige Werke

des Glaubens und erfüllen das Gesetz wahrhaft, das ihnen sonach nicht mehr verdammend entgegentritt (δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ κ. τ. λ. I Tim. I, 9.). Bis dies aber in ganzer Fülle geschieht, bis der Zustand der Gnade, des innerlichen Friedens, des Lebens Christi in uns, der Ausgießung des h. Geistes dauernd und ein ruhiger Besitz wird und die Sünde völlig getödtet ist, findet ein Kampf zwischen Natur und Gesetz in unserm Herzen statt, dessen Schmerzlichkeit selbst ein Apostel, wie Paulus, aus tiefinnerster Erfahrung ergreifend schildert (Röm. VII, 15—25.), nicht bloß das Bewußtsein des Todsünders folternd, sondern auch in dem gottesfürchtigen Gewissen der Heiligen ihren täglichen Unvollkommenheiten gegenüber oft höchst empfindlich. Wo dieser Kampf nach mancher Niederlage vollendet wird, da befestigt sich in der Seele das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christo und befreit sie von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. VIII, 2.), d. h. von jenem, welches nur die Sünde schärft und den Tod droht und ohne die Gnade nicht lebendig macht. Aber wie die Zahl jener gering ist, welche die Freiheit der Kinder Gottes seit der Taufe immer bewahrten, so ist gering die Schaar derer, in welchen nach verlorner Taufgnade dieses heilige Geistesleben bleibend und ohne Wandel sich wieder erneuert, in deren Herzen der Geist des Sohnes ohne Unterlaß: Abba Vater! ruft. Zwischen diesem höchsten Zustande der Vollkommenheit, durch den vermöge der menschlichen Gebrechlichkeit immer einzelne Wolken der Angst und der Schrecken früherer Todesschatten hindurchziehen und seine Heiterkeit trüben, bis in der Seligkeit die Möglichkeit der Sünde und des sie verurtheilenden Gesetzes aufhört, und zwischen der Nacht der Verzweiflung des Sünders, der ohne Gnade das Gebot nicht zu erfüllen vermag, liegen unzähliche Abstufungen des Seelenlebens. Eine große Zahl von Christen aber wandelt, obgleich im Lichte des Glaubens, weil dieser noch nicht ganz lebendig geworden, und bei ihnen leider der Zustand der Gnade nicht festgehalten wird, dennoch mehr in der Unmündigkeit und Knechtschaft des Gesetzes, als in der Freiheit der Kinder Gottes. Und so finden sich auch unter den Christen die Erscheinungen des A. B. wieder: das stolze Vertrauen auf bloße Aeußerlichkeiten, das sich

selbst Rechtfertigenwollen bei allem Gefühl der Ohnmacht dazu, in der falschen Scrupulosität bis zum höchsten Grade getrieben, ist sein Pharisäismus; das Gegentheil davon, die falsche Freiheit vom Gesetz, ohne daß dieses durch die Gnade erfüllt wurde, sein Sadducäismus. Derjenige Irrlehrer aber, welcher wähnte, die Lehre Pauli von der christlichen Freiheit am tiefsten zu erfassen, Luther, ist am schmählichsten aus dem Pharisäismus seiner früheren falschen Ascese in den Sadducäismus der antinomischen Freiheit gefallen, hat am schmählichsten den Apostel mißverstanden, der keine Freiheit ohne den Tod der Sünde, keine Aufhebung des Gesetzes des Todes ohne Eintreten des Gesetzes Christi, keinen Glauben ohne Werke, keine Ausgießung des h. Geistes ohne die Früchte desselben kennt.

V. 8. Τότε damals, läßt uns in dem Vorhergehenden einen Zeitpunkt suchen, worauf es sich bezieht; dieser ist auch wirklich vorhanden in V. 3.: zu jener Zeit, wo Israel noch unmündig und den Elementen irdischer Erziehung unterworfen war, da waren die Heiden den Götzen geknechtet (δεδουλωμένοι — ἐδουλεύσατε), und kannten den wahren Gott nicht; vergl. Eph. III, 12.; was keineswegs im Widerspruch steht mit Röm. I, 21., wo die ursprüngliche oder der natürlichen Vernunft mögliche Erkenntniß gemeint, dann aber auch sogleich die aus der Verfinsterung erfolgte factische Unkenntniß erwähnt ist. Zu dem Gegensatz zwischen Gott und Götzen vergl. I Kor. VIII, 5. — Φύσει μὴ οὖσι θεοῖς ist durch die besten Hs. und die Vulg. bestätigt, und logisch offenbar eine passendere Antithese zu θεὸν, als μὴ φύσει; dieses negirt bloß, daß die Götzen nicht durch ihre Natur und Wesen Gott sind (sondern durch menschlichen Wahn); ersteres verneint ihr Gottsein überhaupt.

V. 9. Dem οὐκ εἰδότες des vor. V. steht γνόντες hier entgegen und schärft den Vorwurf: was ihr damals gethan, thatet ihr in der Nacht der Unwissenheit; jetzt aber habt ihr Gott erkannt und kehrt dennoch zur Knechtschaft zurück. — Das γν. θ. wird eingeschränkt durch μᾶλλον γν. ὑπὸ θ., grade wie I Kor. VIII, 3., welche Stelle zugleich den richtigen Weg der Erklärung zeigt. Erkennen im strengen Sinne des Wortes und bloß theo=

retisch kann Gott Niemand; sondern wenn die Liebe Gottes durch die Gnade im Herzen des Menschen entzündet ist, dann erkennt Gott den Menschen nicht bloß kraft der Allwissenheit, sondern mit gnädiger Liebe als sein Kind (ἔγνωσται ὑπὸ θεοῦ), und erst in Folge dieser Erkennung von dem Vater lernt der Mensch Gott wahrhaft als solchen kennen. Der Gedanke, den schon Thomas in γνωσθέντες findet: id est Deus fecit, quod vos cognosceritis eum, ist daher gewiß richtig, wenn auch die Annahme der Neuern, γνωσθ. habe grammatisch die Bedeutung des Hophal: erkennen gemacht, auf Irrthum beruht. — Die Heiden, als solche betrachtet, hatten unter einer Knechtschaft geseufzt, die weit härter war, als die Zucht des Gesetzes — wurden sie aber als Erlöste und in der Verbindung mit Christo aufgefaßt, so hatten sie ja eben diese Zucht in Christo durchlebt; in beiden Beziehungen konnte also ihr Abfall zum Gesetz nur als ein Wiederzurückkehren (πάλιν) zur Knechtschaft, und zwar zu der des grade um ihretwillen gelösten Gesetzes erscheinen. Daher ist στοιχ. hier wie oben aufzufassen. ἀσθενῆ sind die στοιχ.: der Cultus des A. T., weil er nicht rechtfertigen kann (Hebr. X, 1.) und somit auch für die Zukunft, wo seine Bedeutung aufhört, nutzlos (ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές Hebr. VII, 18.) ist: πτωχά, weil im Vergleich mit dem unerschöpflichen Reichthum des Vorgebildeten das Vorbild arm erscheint und wie ein Schatten. — πάλιν ἄνωθεν ist keine Tautologie; ersteres drückt die Wiederholung des Dienens, das zweite das Durchmachen der vergangenen Erziehungsperiode von Anfang an aus. — Sabbathe, Neumonde und h. Monate, Festzeiten und Jubeljahre des A. B. (Kol. II, 16.) [1]) sind στοιχεῖα des geistigen Festlebens im N. B., und dieses, nach seiner von der Kirche für die Zeit geordneten äußern Form, ist wiederum das A. B. C. des ewigen Sabbathes im Himmel. Vergl. Ignatius ad Magn. c. 9. εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυρια-

---

1) Auch hier wollten einige ältere Ausleger eine Beziehung auf die abergläubische Beobachtung der dies fasti und der Gestirne finden, die Thomas richtig widerlegt.

κὴν ζωὴν ζῶντες κ. τ. λ. Es ist thöricht (vergl. Hieron.) aus unserer Stelle etwas gegen die christliche Festordnung schließen zu wollen; nicht wegen der äußeren Ordnung verwirft der Apostel den Cultus des A. B., sondern wegen seines Veraltetseins. — φοβ. ὑμ. ich fürchte von und für euch, daß meine Arbeit an euch verloren ist. — V. 8—12. hat das III, 3. weiter ausgeführt, wie V. 6. u. 7. zu III, 2. in Beziehung steht — somit ist also die ganze Gedankenreihe von III, 1. an entfaltet und es tritt ein Moment der Ruhe ein, der jedoch in dem Apostel dasselbe schmerzliche Gefühl über sein persönliches Verhältniß zu den Galatern wieder erwachen läßt, welches am Anfange ausgesprochen war. Daher hier von V. 12—21. eine Rückkehr zu Persönlichem, welches in der herzlichsten, lebendigsten Weise gefaßt ist. Grammatische Schwierigkeiten sind in diesem kleinen Abschnitt nicht enthalten; dennoch ist die Erklärung sehr schwierig, weil die näheren historischen Umstände, auf welche der Apostel anspielt, uns unbekannt sind, und deßwegen seine Gedankenverbindungen unklar erscheinen müssen.

V. 12. Ein Theil der Ausleger findet in diesen Worten eine Aufforderung an die Galater, das mosaische Gesetz zu verlassen, wie er es verlassen und sich den Heiden gleichgestellt habe (I Kor. IX, 19. Hieron., Thom., Est., Corn. a Lap.); andere: sie sollen die Liebe erwiedern, die er gegen sie hege (die ält. prot. Erklär.), was aber nie so ausgedrückt werden könnte; noch andere: sie sollen sich zu ihm erheben, wie er sich zu ihnen herabgelassen habe (Phil. III, 17.); so Est. zum f. V. u. Rückert. Unstreitig ist die erste Erklärung, wovon die letztere nur eine Modification scheint, die richtige. — ἀδ. δέομαι ὑμ. ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden. οὐδέν με ἠδικήσατε — ihr habt mich nicht beleidigt, sondern im Gegentheil mir alle Liebe erwiesen; es ist also keine persönliche Gereiztheit, daß ich so spreche, und ihr habt deßwegen auch gegen meine Person nichts gut zu machen, wenn ihr zur Wahrheit zurückkehrt.

V. 13. Es ist gewiß, daß δι' ἀσθ. nicht bloß propter infirmitatem, sondern auch per inf. heißen kann; s. die Beispiele bei Steph. II. p. 1105. Welche Bedeutung hier anzunehmen sei, wird nur der

Sinn von ἀσϑ. entscheiden. Dies bezieht man entweder auf äußere Verfolgungen und Leiden des Fleisches im Allgemeinen (Thomas: cum infirmitate et afflictione carnis meae vel cum multis tribulationibus, quas patiebar a Judaeis [qui sunt de carne mea] me persequentibus; so die meisten Ausleger), oder, wie einige bei Hieron. buchstäblich auf leibliche Krankheit (II Kor. XII, 5. Mar. Vict.) des Apostels, was Rückert mit specieller Anwendung auf ein Augenleiden (! V. 15.) angenommen hat; oder endlich man denkt, wie I Kor. II, 3. II Kor. X, 10. an die Demuth und Herablassung seiner Predigt, was Est. vorzieht. Nur wenn ἀσϑ. eine körperliche Krankheit oder äußerliche Verfolgungen bedeutete, könnte διὰ als propter gefaßt werden: wegen meines Erkrankens oder meiner sonstigen Leiden habe ich euch gepredigt; d. h. ich bin durch jene Umstände veranlaßt worden, bei euch zu bleiben. Dies ist freilich ein Factum, für welches wir keinen weiteren Beweis haben. Deßhalb nehmen die meisten Ausleger διὰ in dem Sinne: mit, unter oder ἐν; unter Verfolgungen und Krankheit, mit äußerlicher Schwäche, was sich grammatisch kaum rechtfertigen läßt. Die Bedeutung durch, vermittelst könnte nur bei der Auffassung: durch anspruchslose Herablassung einen Sinn geben. — Bei allen diesen Versuchen wird ἀσϑ. auf den Apostel selbst bezogen; Hug (Einleit. II. p. 352.) hingegen denkt an die ἀσϑ. der Galater, an ihre Schwachheit, und auch er kann übersetzen: propter infirmitatem. Für diese Erklärung, welche der erwähnten des Est. nur eine neue Wendung gibt, spricht, daß der Apostel V. 16. u. 20. eine Aenderung in seiner Predigtweise andeutet; gegen sie, daß nach allem Anschein V. 14. eine nähere Erläuterung der ἀσϑ. des Apostels enthält, und das σαρκί μου dort in offenbarer Parallele mit σαρκός hier steht. Ohne bei der großen Dunkelheit der Stelle entscheiden zu wollen, scheint uns die Deutung auf äußerliche Leiden des Apostels durch Krankheit, Verfolgung u. s. w. die einfachste — und wer kann in Abrede stellen, daß diese die Veranlassung seines Auftretens unter den Galatern gewesen sein können? Oder dürfte man ἀσϑ. τῆς σαρκός auf beide, Paulus und die Galater beziehend, eine Ellipse anneh=

men und paraphrasiren: wegen der Schwäche des Fleisches, sowohl in Betracht meiner Verfolgungen und körperlichen Leiden, als euerer noch ungeübten Fassungskraft, habe ich das erstemal so gepredigt, wie ich es wirklich gethan u. s. w.? — τὸ πρότερον beweist unwiderleglich, daß Paulus vor unserm Brief zweimal in Galatien war.

V. 14. Die überwiegende Autorität der Hs. und der Vulg. bestätigt die für die Erklärung schwierigere Lesart: τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου tentationem vestram in carne mea, welche statt das eigentliche Object: die Schwäche und Heimsuchung des Apostels voranzustellen, vielmehr das für die Galater daraus entsprungene Leiden mit ἐξουθενεῖν (Luk. XXIII, 11. Röm. XIV, 10. 1 Kor. I, 28.; daneben die Form ἐξουδενοῦν Mark. IX, 12.) und ἐκπτύειν verbindet. Die Stärke der Ausdrücke beweist, daß bei der ersten Anwesenheit des Apostels vom fleischlichen Standpunkt aus die größte Veranlassung gewesen sein muß, ihn verachtend zurückzuweisen; das ἐν τῇ σαρκί μου aber, daß diese Veranlassung in äußern, die Person des Apostels betreffenden Umständen gelegen hat. Körperliche Leiden und Verfolgungen werden immer am passendsten darunter verstanden werden, und bei letztern ist es auch einleuchtend, wie sie ein πειρασμὸς für die Gemeinde sein konnten, die den Verfolgten bei sich aufnahm (vergl. III, 4.), während bei der Erklärung von der demüthigen Form der Predigt des Apostels das ἐν σαρκί μου höchst gezwungen wäre. — Man bemerke die der negativen in ἐξουθ. und ἐκπτ. entsprechende positive Steigerung, die in ἄγγ. θ. und Χρ. Ἰ. liegt und Christum über die Engel erhebt.

V. 15. Statt τίς geben alle gute Aut. ποῦ, und das folg. ἦν lassen AC. aus; die Vulg. hat est. τίς könnte auch in dem Sinne von ποῦ aufgefaßt werden, wenn ἦν wegbleibt: welches ist nun euer μακ.? μακαρισμὸς (Röm. IV, 6. 9.) heißt Seligpreisung. Damals priesen sich die Galater selig, den Apostel bei sich aufnehmen, für und mit ihm leiden zu können, und sie machten sich dadurch des μακαρισμὸς des Herrn: beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam (Matth. V, 10.) theilhaftig. Wo ist aber jetzt diese Gesinnung? Bleibt ἦν, so muß übersetzt werden: was

war damals die Ursache euerer Freude? die stillschweigende Antwort, die in dem μαρτ. liegt: die Anhänglichkeit an meine Person, bereitet dann die weitere Frage V. 16. vor. — εἰ δυνατὸν Röm. XII, 18. Matth. XXIV, 24. Wenn es überhaupt moralisch möglich und erlaubt oder von irgend einem Nutzen wäre, ihr hättet euere Liebe und Aufopferung buchstäblich bis zu jenem Grade gesteigert, den das (durch viele Sprachen gehende) Sprüchwort als den höchsten bezeichnet.

V. 16. Solche Beweise von persönlicher Anhänglichkeit hatte Paulus bei seiner ersten Anwesenheit in Galatien empfangen. Auch bei seiner zweiten scheint es noch nicht anders gewesen zu sein. Wenn nun weder von Seite der Galater, die ihm bisher nur die anhänglichste Liebe bewiesen hatten, noch von seiner, der sie mit stets gleicher Treue in seinem Herzen trug, eine kränkende Veranlassung zur Aenderung dieses innigen Verhältnisses gegeben war, was trägt denn die Schuld des eingetretenen Mißverständnisses? Etwa, daß er die Wahrheit gesagt hatte? (ἀληθεύων ὑμῖν nach Wahrheit euch gegenüber redend und handelnd; Eph. IV, 15. im Gegensatz gegen die Judaisten, denen es nicht um Wahrheit, sondern um ihre Selbstsucht zu thun ist.) Auf die Beantwortung dieser Frage geht Paulus nicht ein — er sucht den Grund des Uebels nicht sowohl in den Galatern, als vielmehr in ihren Verführern. Diese sind Schuld daran, daß ich euch jetzt verhaßt geworden bin: es liegt nicht in mir und nicht in euch. Die Mittelglieder des Gedankens läßt aber Paulus aus, da er von den Galatern, welche die ganze Lage der Dinge kannten, auch bei bloßen Andeutungen verstanden wurde. — Möglich, daß diese Aufhetzer die Galater besonders dadurch von Paulus abwendig zu machen suchten, daß sie ihnen die Verfolgungen vorstellten, die sie um Pauli und seiner Lehre willen zu erdulden hätten, mit hämischer Hindeutung auf die Schmach und die Leiden des Apostels. Daher erinnert Paulus die Galater, daß sie ihn früher trotz seiner Heimsuchungen geliebt und gern mit ihm gelitten haben.

V. 17. Diese Friedestörer eifern, um euch nicht recht (ζηλοῦν τινα mit Liebe für und um Jemand eifern II Kor. XI, 2.), sondern

sie wollen euch von jedem andern (nicht: von sich, oder von der evangelischen Freiheit, wie Est. und Corn. a Lap. erklären) ausschließen und lostrennen (ἐκκλείειν kann auch die Bedeutung hindern haben, vergl. Steph. III. p. 441.), um euch allein zu besitzen, damit ihr zu blinden Parteigängern werdet (Matth. XXIII, 15.). ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς ist so durch alle Aut. beglaubigt, daß es unbegreiflich erscheint, wie noch de Wette ἡμᾶς vorziehen konnte.

V. 18. Unsere Stelle ist nicht ohne kritische Schwierigkeiten. Ohne Frage ist der Zusatz: ζηλοῦτε δὲ τὰ κρείττω χαρίσματα in DEFG It. Mar. Vict. vor καλὸν δὲ unächt und aus I Kor. XII, 31. entlehnt. Dagegen ist die Entscheidung über das Folgende schwerer, da die beiden Hauptaut. A und B sich von einander trennen, indem diese mit der Vulg. καλὸν δὲ ζηλοῦσθε, jene καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι (bonum est aemulari meliora semper Mar. Vict.) gibt; freilich könnte ζηλοῦσθε bloß als ein Schreiben nach der Aussprache angesehen werden (vergl. Lachmann praef. ad nov. test. T. I. p. XL.). Ist ζηλοῦσθαι, wie sehr wahrscheinlich, die richtige Lesung, so ergibt sich folgender Sinn: es ist schön mit eifernder Liebe auf die rechte Weise und in guten Dingen immer geliebt zu werden, und nicht bloß, wenn ich bei euch bin[1]). Dann läge in diesen Worten der doppelte Vorwurf gegen die Judaisten, daß sie nicht ἐν καλῷ, um des Guten willen, für die Galater eifern, sondern aus Selbstsucht, und nicht stets, wie der Apostel sie immer im Herzen trägt, sondern daß sie ihren Eifer nur dann an den Tag legen, wenn sie dem Apostel bei seiner Gegenwart entgegenwirken zu müssen glauben. Oder noch besser: V. 18. enthält nur eine Schilderung des wahren Eifers des Apostels, der jederzeit abwesend oder anwesend um sie besorgt ist. Dann schließt sich τεκνία μου V. 19. sehr natürlich und ohne weitere Unterbrechung an ὑμᾶς. — Anders gestaltet sich die Erklärung bei ζηλοῦσθε

---

1) Vielleicht könnte das: mit eifernder Liebe geliebt zu werden, auch auf den Apostel selbst gehen; es ist gut, daß ihr um mich eifert, nicht bloß wenn ich bei euch bin, wie ihr früher gethan, sondern auch in meiner Abwesenheit.

aemulamini, wo unser V. nur eine Aufforderung an die Galater wäre, immer nach dem Guten zu streben, und nicht bloß dann, wann der Apostel bei ihnen ist. Abgesehen davon, daß der Gedanke minder in den Zusammenhang paßt, leidet diese Fassung an der Schwierigkeit, daß ζηλοῦσθε (wie es auch viele Ausleger bei ζηλοῦσθαι thun) medial genommen werden muß, was sprachlich kaum gerechtfertigt werden kann. Auch wechselte dann der Sinn von ζηλοῦν, indem es V. 17. um jemand eifern hieße, hier nach etwas streben, oder Jemanden nachahmen. καλὸν wird von den älteren Auslegern (Thom., Est., Lap.) auf den Apostel bezogen: eifert nicht um jene, sondern um gute Lehrer, wie ich bin.

V. 19. Τεκνία μου. Sonst bei Paulus τέκνον I Tim. I, 1. 18. II Tim. I, 1. II, 1. Tit. I, 4. Philem. 10. παιδία Hebr. II, 14. Dagegen τεκνία öfters in dem ersten johann. Briefe. Die diminutive Form ist hier gewählt theils um die herzliche Liebe auszudrücken, theils wegen ὠδίνω und des ganzen Zusammenhangs, der grade das Unreife in ihnen hervorheben soll. — Bald bezeichnet sich der Apostel als Vater, der erzeugt (I Kor. IV, 15. Philem. 10.), bald als Mutter, die mit Wehen gebärt, oder als Amme, die ihre Kinder pflegt (I Thess. II, 7.). — μορφωθῇ setzt das in ὠδίνω begonnene Bild fort: die Schwangerschaft und die Wehen dauern so lange, bis Christus in ihnen gebildet, in ihren Herzen geboren ist (κραταιωθῆναι εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν Eph. III, 17.), wie anderswo die Vollendung der Christen ein σύμμορφον εἶναι τοῦ Χρ. heißt; Röm. VIII, 29. Thom. Christus per fidem formatam formatur in corde.

V. 20. Ἤθελον gibt die Vulg. mit vellem, und nach ihr alle Ausleger. Der Wunsch, persönlich bei den Galatern sein zu können, ist durch den Gedanken V. 18. angeregt. ἀλλάξαι τὴν φώνην nicht sowohl die Stimme nach den verschiedenen Umständen ändern, bitten, tadeln u. s. w. (Theodor., Thom., Est., Lap.), als vielmehr in anderm Tone, d. h. mit scharfem Ernste, im Ton der Klage (Mar. Vict.) sprechen; vergl. I Kor. IV, 21. Diese Aenderung der Sprache bezieht sich aber nicht auf

den V. 19. gebrauchten milden Ausdruck, sondern auf sein früheres Verhalten gegen die Galater bei seiner persönlichen Anwesenheit. — ὅτι ἀπ. weil ich wegen euch beängstigt bin. II Kor. IV, 8. Joh. XIII, 22.

V. 21. An den in V. 7—10. begonnenen Gegensatz zwischen Freiheit des Geistes und Knechtschaft des Gesetzes knüpft der Apostel im Folgenden einen tiefsinnigen typischen Nachweis desselben, der nicht als ein zufällig gemachter Nachtrag (wie mehrere neuere Ausleger annehmen) zu betrachten ist, vielmehr durch die Unterbrechung von V. 10—20. nur verschoben war. — οἱ ὑπὸ νόμ. θέλ. εἶναι sieht zurück auf V. 9. οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε. — Statt ἀκούετε, welches entweder auf das Vernehmen des Gesetzes bei dem öffentlichen Verlesen desselben, oder auf das Gehörgeben seinem Sinne (Oekum.), oder auf sein Verständniß (Hieron.) bezogen wird, lesen BDEFG mit der Vulg. (die jedoch legistis gibt), und mehreren Vätern: ἀναγινώσκετε, was unstreitig vorzuziehen ist, besonders, wenn man II Kor. III, 14. 15. und Act. XV, 21. vergleicht. Die von Lachmann mit Recht gegeißelte Kritik der modernen Ausleger, welchen ihre scharfsinnigen Vermuthungen höher stehen, als jede Autorität, wittert freilich in ἀναγιν. ein Glossem von ἀκούετε, ohne zu bemerken, daß ersteres weit nachdrücklicher ist; denn da das Gesetz überall und besonders bei diesen Gesetzeseiferern vorgelesen wurde, und somit dieses Factum nicht bezweifelt werden konnte, so liegt in der Frage: lest ihr das Gesetz nicht? ein sarkastischerer Tadel ihrer gedankenlosen und fleischlichen Auffassungsweise desselben, als wenn οὐκ ἀκούετε in dem Sinn von verstehen, Gehörgeben steht.

V. 22. und 23. enthalten die beiden Züge in dem Bild, welche die Aehnlichkeit mit dem Vorgebildeten darthun. Ismael ist Sohn der Sklavin und κατὰ σάρκα, auf gewöhnliche Weise, nicht außer dem Bereich natürlicher Kräfte gezeugt, da Abraham bei seiner Geburt erst 86 Jahre (Gen. XVI, 16. in der Patriarchenzeit ein kräftiges Alter), Hagar aber ein Weib in voller Frische war. Die Erzeugung Isaaks hingegen geschah zwar auch auf dem Wege der Generation, aber die Kraft dazu lag nicht

in den Erzeugenden[1]), sondern sie war Abraham und Sara wunderbar durch die Verheißung gegeben; daher heißt Isaak V. 29. κατὰ πνεῦμα γένν.; vergl. Röm. IX, 7—9.

V. 24. ἀλληγορούμενα. Heracl. Alleg. Hom. c. 5. ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται. Vergl. Steph. Thes. I. p. 1522. Wetstein zu u. St. Das Wort ist hier nicht etwa in dem Sinn aufzufassen, als ob Paulus nur zu seinem Zweck die Geschichte des Abraham allegorisch deute, an ihr seine Lehre versinnbilde, wie man sich etwa bei uns zum Ausdruck moralischer Wahrheiten der Personification oder der Mythologie bedient. Sondern Paulus geht von der Ueberzeugung aus, daß diese Erzählung der Schrift vom

1) Das σῶμα νενεκρωμένον des Abraham und die νέκρωσις τῆς μήτρας Σάῤῥας hebt Röm. IV, 19. und Hebr. XI, 11. 12. nach Gen. XVIII, 11. hervor. Dies könnte uns auffallend erscheinen (vergl. Origen. in Ep. ad Rom. T. VI. p. 274. ed. Lomm.), da Gen. XXV, 1. Abraham nach Sara's Tod die Ketura zur Frau nimmt und sechs Söhne erzeugt. Der Apostel mußte wohl annehmen, daß die dem Patriarchen verliehene Generationskraft auch nach der Erfüllung der Verheißung fortdauerte, aber auch nur κατὰ σάρκα; s. Thomas zur Stelle des Römerbr. Die Parallelisirung dieser Söhne der Ketura mit den Häretikern bei den Kirchenvätern (August., Thom., anders jedoch Origen. Hom. in Gen. T. VIII. p. 325. ed. Lomm.) ist nicht willkürlich; vor der Erfüllung der Verheißung in Christo ist die Periode des Gesetzes (Ismael); nach der Verwirklichung des Segens in Christo und der Kirche können außer in der letztern (Sara) keine Söhne der Verheißung erzeugt werden — die außer der Kirche erzeugten, nicht erbberechtigten (Gen. XXV, 6.), nachgebornen sind aber die Häretiker. Von diesen Söhnen der Ketura unterscheidet sich Ismael (das Gesetz) dadurch, daß er von einer Mutter (dem zeitlichen Jerusalem) geboren ist, welche der Sara angehörte und dem Abraham von dieser zum Weibe gegeben, nach der bedeutungsvollen Sitte (Gen. XXX, 3.), auf ihrem Schooße gebar. So gebärt das Gesetz für die Dauer seiner Periode Söhne, die durch den Glauben zum Schooße der Kirche gehören, nicht aber der Irrglauben, die Ketura, die mit der Sara in keiner Verbindung steht; und bezüglich welcher die aus dem Segen stammende Generationskraft allerdings noch fortdauert, aber ohne Verheißung; nati sunt ergo tales (haeretici), wie August. höchst treffend sagt, occasione antiquae veritatis in novitio temporalique mendacio.

h. Geiste neben ihrer historischen Wahrheit eine andere höhere Bedeutung erhalten habe, die erst in Christo und der Kirche erfüllt wurde; ἀλληγ. ist ihm hier grade das, was τύποι I Kor. X, 6. Röm. V, 14.

Der Urtypus aller Dinge ist Gott selbst in der Unendlichkeit Seiner Vollkommenheiten, und darum ist ein typisches Verhältniß im weitesten Sinne des Wortes zwischen Gott und den von Ihm geschaffenen Geistern, und wiederum zwischen Gott und der Geisterwelt einerseits und ihrem Abglanz, der sinnlichen Welt, andererseits. So entspricht dem Licht dieser Schöpfung das ewige Licht, den Sonnen und Sternen dieses Himmels geistige Leuchten (I Kor. XV, 41.), und es ließe sich aus der h. Schrift eine höchst tiefsinnige Symbolik in diesem Sinne herstellen, die sich namentlich im mosaischen Cultus zeigt; denn es wird jedes Ding der höhern übernatürlichen Sphäre ein Analogon und Abbild unter den Dingen der natürlichen haben, und zwar auf gleicher Stufe, so daß Stufe der Stufe entspricht. Welchem übersinnlichen Wesen aber, welcher geistigen Eigenschaft dies oder jenes Sinnliche antworte, das läßt sich außer da, wo es uns das Wort Gottes ausdrücklich sagt, oft nur ahnen, nicht immer klar erkennen. Das eigentliche Wesen der wahren Poesie besteht darin, die Gedanken des Geistes, die Empfindungen der Seele, kurz die übersinnliche Welt in diese Sprache des sinnlichen Bildes zu übersetzen, oder umgekehrt im Sinnlichen das Höhere wiederzufinden und es dahin zu steigern; und je mehr sie hier das wahre Analogon trifft, wie dies in den h. Liedern der Schrift der Fall ist, desto tiefer wird sie sein, desto unvergänglichere Jugendfrische wird sie haben. — Dies ist Typik im weitesten Sinne des Wortes. Wie aber der Sohn Gottes als χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς (Hebr. I, 3.) der Urtypus aller Dinge und der Erstgeborne der Schöpfung ist, so ist wiederum Er, der um unseres Heiles willen Fleischgewordene, in einem engeren Sinne Urbild Alles dessen, was zu der zweiten Schöpfung Gottes, zur Erlösung gehört. Seine Geschichte geht durch die ganze Geschichte des Heiles hindurch, und Er steht in der Mitte, durch die Vergangenheit des A. B. vorgebildet, in der Zukunft Seines Reiches, der

Kirche, nachgebildet, sowohl durch die Schicksale dieser im Großen, als auch durch das Gnadenleben jedes einzelnen Auserwählten. Er ist der Inbegriff der ganzen zur Erlösung gelangenden Menschheit, und darum ist von Adam an bis Abraham nur dunkel und in einzelnen Bildern, von Abraham an aber, wo die Vorbereitung des Heils einen wunderbar geordneten äußern Verlauf hat, bis zu Christus Alles nur Sein Abbild in verschiedenen Entwicklungsperioden; und wie dort in der allgemeinsten Typik jedes Sinnliche sein Analogon im Uebersinnlichen auf entsprechender Stufe findet, so ist hier kein Zug in den äußern Schicksalen des Volkes Gottes, der nicht nach einem Zuge der übernatürlichen Heilsökonomie geprägt wäre; der Geist Gottes aber, der uns diese Geschichte in den h. Büchern erzählt, hat eben diese ewige Seite der Ereignisse aufgezeichnet, und er ist es auch, der diese selbst grade so geordnet und geschaffen hat, wie der h. Thomas vortrefflich sagt: scripturae enim auctor est Deus, in cujus potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Es ist wie die Geschichte eines Menschen; die Neigungen und Erlebnisse des Knabenalters sind bei stark hervorragenden Naturen Typen der Thaten und Ereignisse des reifen Mannes; oder wie in der Natur: der Sprößling trägt alle jene Gestaltungen in sich, die später in Baum, Blüthe und Frucht auf höherer Stufe entwickelt erscheinen.

Ist jene weitere Typik der Natur und Uebernatur von uns mehr zu fühlen, als zu begreifen, und ist darum die Poesie nur ihr unvollkommener Ausdruck, der sich leicht in Spielerei oder Verzerrung verliert, so ist hingegen die specielle Typik des A. und N. B. darum weit geregelter, weil ihr durch die Offenbarung feste Anhaltspunkte gegeben sind, da von der Berufung Abrahams an bis zur Geburt Christi eine ununterbrochene Reihe von Vorbildern läuft, über die uns der Geist Gottes selbst in der h. Schrift und in den von der Kirche gebilligten einstimmigen Auslegungen der Väter hinlänglich belehrt hat. Der Ausdruck dieser Typik ist die Prophetie und ihre vom göttlichen Geiste vermittelte ἑρμηνεία, die Mystik, wie sie sich in der Kirche Gottes findet.

Betrachten wir nun von diesem Standpunkte aus die Geschichte Abrahams als den Beginn der äußern Verwirklichung der Geschichte Christi und Seiner Kirche, so werden wir hier im Keime die spätere Frucht wiederfinden müssen. Hat man einmal, wie der Apostel, Abraham als den Vater aller Gläubigen in Christo, Christum und die Ihm Eingeleibten als den Sohn der Verheißung, den wahren Isaak, aufgefaßt, so muß durch innerliche Nothwendigkeit die Gesammtheit derer, welche, ohne durch den Glauben von Abraham abzustammen, dem Fleische nach von ihm kommen, dem Ismael entsprechen, denn sie sind grade dasselbe wie dieser: fleischliche Söhne des Patriarchen. Hiemit ist aber auch die geistige Analogie zwischen der im Glauben und der Gnade die Brüder des ewigen Isaak erzeugenden Kirche und Sara; zwischen dem mosaischen Gesetz, das die Verheißung nicht verwirklicht und nur äußerlich und fleischlich die Kinder Abrahams gebährt und erzieht, und Hagar, von selbst gegeben; und es beruht deßhalb die Deutung des Apostels nicht auf einer rabbinischen Spielerei, einem Midrasch, wie die Weisheit der modernen Ausleger meint, sondern auf innerer Nothwendigkeit. Es ist aber ebenso nothwendig, daß die neuere protestantische Exegese, welcher Christus so wenig mehr Sohn Gottes, Inbegriff der Menschheit und Urbild der ganzen Heilsökonomie ist, daß Er ihr vielmehr in einen verblaßten Mythus, in eine Abstraction, in den Schemen eines bloßen Menschen zusammenschrumpft, für welche überdieß die wahre Kirche gar nicht existirt — daß diese Exegese, der die Sache Spielerei geworden ist, auch ihren tiefsinnigen typischen Ausdruck bei dem Apostel für rabbinischen Traum hält. Und hier ist noch das natürliche Wahrheitsgefühl anzuerkennen, daß dieselben Exegeten (z. B. Rückert, de Wette), welche diese mystische Erklärung Pauli für absurd und willkürlich halten, dennoch ehrlich eingestehen, daß Paulus selbst von der Wahrheit derselben vollkommen überzeugt gewesen sei. Uns Christen ist dies genug; ist es doch schon erfreulich, daß man in der Exegese über jene Zeit hinaus ist, wo durch wahre Prokrustestorturen der Apostel Paulus zum Heidelberger Rationalisten verstümmelt werden sollte.

Doch wir kehren zum Texte zurück. — αἱ vor δύο διαϑ. ist mit allen guten Aut. zu tilgen. — Das haec der Vulg. und It. beweist noch nicht, daß der alte lateinische Uebersetzer αὐτὰ las, wie F G wirklich bieten, sondern er konnte auch so übersetzen, wenn er αὗται per attract. (statt ταῦτα) mit διαϑ. verband. Bei der Gleichheit des Genus haben wir letzteres indessen nicht anzunehmen, vielmehr ist die Rede weit lebendiger, wenn αὗται auf die Sclavin und die Freie in V. 23. bezogen wird: „diese sind zwei Bünde." εἰσὶν vergl. I Kor. X, 4. Es findet wirklich eine ideale Identität zwischen dem Vorbild und dem Urbild Statt. Zwei Bünde kennt schon Jerem. XXXI, 31. — Warum der Apostel grade die sinaitische Gesetzgebung Hagar nennt, liegt theils in dem Zusatz: εἰς δουλ. γενν., theils in dem bedeutsamen Zug, der im folg. V. an dem Bilde hervorgehoben wird.

V. 25. Hagar ist die Stammmutter der Araber[1]); in ihrem Lande, in Arabien, auf dem Berge Sinai ist aber das Gesetz gegeben; es gehört also nicht dem Lande der Verheißung an, sondern Arabien. Die Kinder des Gesetzes stehen sonach den Kindern Hagar's, den Ismaeliten, parallel. Das Alterthum faßt alle Stammverhältnisse weit tiefer auf, als wir bei der Verwischung aller Geschlechter in unserer Civilisation zu thun gewohnt sind. Der erste Vater und die Mutter der Nation sind den Alten nicht bloße poetische Personificationen derselben, sondern ihr wahrer Inbegriff und darum auch ihr einfachster Ausdruck; daher die Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς Matth. II, 18. — Unstreitig ist statt des gew. τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ mit CFG und der Vulg. τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀ. zu lesen. Die Entstehung der falschen Lesart weisen ADgr. Egr. deutlich nach, welche bieten: τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀ. Neben der Lesart τὸ δὲ bestand nämlich die jetzt gewöhnliche τὸ γάρ.

1) Der Apostel hätte die Parallele noch weiter ausführen können: Hagar ist ihrer Herkunft nach eine Aegyptierin (Gen. XVI, 1.); das Gesetz wird nach dem eben vollendeten Auszug aus Aegypten gegeben, einem an ägyptische Lebensweise gewöhnten Volke, und deßwegen auch mit Berücksichtigung ägyptischen Wesens.

Dies wurde in einer Hs., welche die Lesart τὸ δὲ enthielt, am Rand bemerkt mit der Glosse ἄ. γάρ, d. h. ἄλλοι γάρ und hieraus wurde dann Ἄγαρ gebildet. — Man hat sich zwar bemüht, Hagar als einen arabischen Namen des Sinai nachzuweisen (so schon Chrys.) — aber, wenn dies auch möglich wäre, wie schlecht hätte sich dann der Apostel ausgedrückt: Hagar ist der Berg Sinai in Arabien, nachdem eben Hagar mit dem Gesetz selbst parallelisirt worden war; wie unpassend stünde ἐστὶν nach. Dagegen ist die Parenthese: τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀρ. sehr wohl eingefügt; sie soll zeigen, warum er die sinaitische Gesetzgebung der arabischen Stammmutter gleichstellt. Faßt man τὸ γὰρ — Ἀρ. als Parenthese, so wird man συστοιχεῖ[1]) δὲ unmittelbar mit ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ zu verbinden haben, was auch die Lesart: ἡ συστοιχοῦσα thut. Dagegen verbindet die Vulg. συστοιχεῖ mit ὄρος, qui conjunctus est ei, quae nunc est Jerusalem. — Bei δουλεύει γὰρ (so ist statt δὲ mit allen guten Aut. zu lesen) entsteht die Frage, ob es, wie συστοιχεῖ, auf μία V. 24. zu beziehen ist, oder auf Ἱερ.; letzteres ist das wahrscheinlichere, denn sonst würde in εἰς δουλ. γενν. und δουλεύει μετὰ τῶν τ. α. zweimal dasselbe gesagt; δουλ. γὰρ enthält vielmehr den Grund, warum das jetzige mosaische Jerusalem der Hagar gegenübergestellt wird: es dient unter der Knechtschaft des Gesetzes. Hierdurch wird zugleich ein trefflicher Gegensatz gegen V. 26. gebildet.

V. 26. ἡ ἄνω Ἱερ. vergl. Hebr. XI, 10. XII, 22. Apok. III, 12. XXI, 2. (Schöttgen Hor. hebr. I. p. 1205.) Besonders ist die Stelle des Hebr. Br. für das Verständniß der unsrigen instructiv, wo auch dem sichtbaren und irdischen Berg Sinai der ewige Berg Sion, das himmlische Jerusalem gegenübersteht. Der irdische Berg Sion und das jetzige Jerusalem sind nur Vor=

---

1) συστοιχεῖν auf einer Linie mit etwas stehen, mit etwas zur selbigen Ordnung gehören; das conjunctus der Vulg. hat zu mancherlei falschen Erklärungen Veranlassung gegeben, indem man es von örtlicher Verbindung verstand; s. Estius. Schon Thomas sagt sehr richtig: qui mons conjunctus est non per spatii continuitatem, sed per similitudinem.

bilder (und als solche dem Sinai parallel) der auf den Berg (Ps. LXXXVI, 1. fundamenta ejus in montibus sanctis; Tert. adv. Marc. V, 4. aliud (testamentum) super omnem principatum generans, vim, dominationem et omne nomen — quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam) gebauten Stadt Gottes, der Kirche auf Erden, die wiederum erst erfüllt wird in jenem ewigen Jerusalem, von welchem die Apokalypse redet. Von diesem Berg der Berge spricht Ps. LXVII, 16. — Das ἀνώ entspricht dem ἀπὸ ὄρους Σινᾶ. Hätte der Apostel die Parallele regelmäßig durchbilden wollen, so hätte er sagen müssen: ἡ δὲ δευτέρα ἀπ' οὐρανοῦ (oder ἄνωθεν), εἰς ἐλευθερίαν γενν., ἥτις ἐστὶν Σάῤῥα, συστοιχεῖ δὲ τῇ ἀνὼ Ἱερ., ἡ ἐστὶν ἐλευθέρα μεθ' ἡμῶν, τῶν τέκνων αὐτῆς. Die Mittelglieder werden aber, als vom Leser leicht ergänzbar, ausgelassen. — Zwischen Sara und der Kirche ist die Aehnlichkeit, daß beide Freie aus dem Glauben freie Kinder der Verheißung gebären. Sara ist von Anfang an die rechtmäßige Gemahlinn, aber sie wird erst fruchtbar durch den Segen, wie die Kirche von Anfang an besteht, jedoch erst fruchtbar wird in Christo, vergl. Apok. XII, 2. — Beide sind wunderbar in der Zahl ihrer fernen Nachkommen nach dem Aufhören ihrer Unfruchtbarkeit, beide gebären dennoch nur einen Sohn, Isaak und Christus, da in diesen das ganze Geschlecht begriffen ist. — In ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν (vergl. Röm. IV, 16.) lassen BC*DEFG. die Vulg. It. u. s. w. πάντων aus; dagegen haben es A., Polycarp ad Phil. 3.[1]), Iren., Mar. Vict., Hier., Aug., Macar. Hom. VI, 7. Man hätte diese Lesart nicht so leichtsinnig verwerfen sollen, wie es seit Griesbach geschehen; denn theils sind die sie stützenden Aut. bedeutend, theils gibt sie einen trefflichen Sinn, indem durch das πάντων wiederum Heiden und Juden verbunden werden, zugleich aber die in der folgenden Schriftstelle erwähnte Menge der Kinder angedeutet ist.

---

1) Da die πίστις, von der Polyc. hier redet, eben jenes Element ist, wodurch die Kirche Mutter Aller wird, so ist wohl kein Zweifel, daß Pol. an die Stelle Pauli dachte, wie Routh und Jacobson unbedenklich annehmen.

V. 27. u. 28. sind der Nachweis von V. 26. und sie enthalten zugleich den Zug der typischen Aehnlichkeit zwischen Sara und der Kirche: das Mutterwerden der Unfruchtbaren, und zwar zu demselben Ziele der Verheißung in Christo. — Die Stelle Jes. LIV, 1. ist eine der schönsten messianischen, und nach dem klaren Sinne des Propheten eine Schilderung des Volkes der Verheißung, welches nach langer Heimsuchung und Unfruchtbarkeit in der Zeit des Messias alle Völker in sich aufnehmen wird; vergl. Jes. LX, 1 ff. XLIX, 18 ff. Die Zeit der Unfruchtbarkeit ist aber die des Gesetzes, dessen Fluch den Segen der Kindschaft Gottes verhinderte; wo das Volk Gottes sich fremden Buhlen zuwandte (wie Sara von Pharao und Abimelech begehrt wurde, ehe sie Isaak gebar), bis Gott es sich aufs neue als Braut verband (Hos. II, 19.). — Die Freude der endlich Gebärenden, die vom Schmerz nicht überwogen wird, ist in dem Parallelismus εὐφράνθητι und ῥῆξον herrlich geschildert; in der Fruchtbarkeit der Kirche Gottes klingt dieser Jubel trotz aller Leiden immer fort. — Sara hatte zwar den Gemahl, aber er nähert sich nicht ihr, sondern der Hagar, darum heißt sie ἔρημος. — Clem. Ep. II. ad Cor. c. 2. interpretirt ebenfalls die jesaianische Stelle von der Kirche, doch mit etwas anderer Wendung; denn während Paulus unter Hagar oder der fleischlich Fruchtbaren das Gesetz, unter Sara, der geistig fruchtbar gewordenen, die Kirche versteht, die Heiden und Juden in sich begreift, deutet der Verfasser jenes Briefes die bisher Unfruchtbare von den Heiden, die sich jetzt zum wahren Gott wenden. Aehnlich Origen. in Ep. ad Rom. VI. Tom. VII. p. 33. ed. Lomm. — Gute Aut. (DFG. It. Iren.) geben V. 28. ὑμεῖς — ἐστε, was Lachm., de Wette u. a. vorziehen. Es würde dies auf III, 29. hinweisen, und enthält zugleich einen schärferen, beweisenderen Gedanken. Die galatischen Heidenchristen waren nicht Söhne Abrahams κατὰ σάρκα, sondern durch die Verheißung κατὰ Ἰσαάκ. Somit war es offenbar, daß sie nicht Söhne des Gesetzes, der Hagar, sondern nur Söhne der freien Sara sein konnten. ἡμεῖς drückt zwar dasselbe aus, aber die communicative Form schwächt etwas den Nachdruck. Das Ansehen der Aut., welche ἡμεῖς — ἐσμέν bieten, ist zwar bedeutend,

allein die Lesart konnte wohl durch Correctur aus V. 31. entstehen.

V. 29. führt die Parallele noch weiter durch. Wie Ismael, der fleischliche Sohn, den nach dem Geist (d. h. durch übernatürliche Kraft und durch die Verheißung) erzeugten Isaak verfolgte, so verfolgten im Beginn der Kirche die auf das Gesetz dringenden Juden und Judenchristen die aus dem Glauben gebornen Söhne Abrahams, die Heidenchristen und diejenigen wahren Israeliten, die wie Paulus sich der Knechtschaft entzogen; vergl. Origen. in ep. ad Rom. T. VII. p. 72. ed. Lomm. Und dieselbe Verfolgung geht bis an das Ende der Zeiten. Denn da es immer in der Kirche Viele gibt, die, wie wir oben sahen, gewissermaßen noch mehr unter dem Gesetz als unter der Gnade leben, und eine fleischliche Gesinnung hegen, wie Thomas sagt: sed nota, quod filii carnis Abrahae ad litteram sunt Judaei, mystice autem, qui propter carnalia et temporalia bona ad fidem veniunt, so verfolgen sie die geistlich Gesinnten und spotten ihrer. Thom. Nunc etiam carnales persequuntur in ecclesia spirituales viros etiam corporaliter, illi scilicet, qui quaerunt gloriam et temporalia lucra in ecclesia. — Worin jenes διώκειν Ismaels bestanden habe, deutet die Schrift nur leise an. Gen. XXI, 9. heißt es, Ismael habe mit Isaak gespielt; so übersetzen wenigstens die LXX. (παίζοντα μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς) und die Vulg. Der hebr. Text gibt bloß: „und es sah Sara den Sohn Hagar's, der Aegyptierinn, welchen sie dem Abraham geboren, lachend (spottend)." Die Rabbinen verstehen die Verfolgung von wirklich thätlichen Angriffen Ismaels gegen Isaak (s. Wetst., Hackspan Miscell. sacr. p. 291.), oder von dem Götzendienst, zu dem jener diesen verleiten wollte (Thom. vel etiam, ut dicunt quidam, Ismael cogebat Isaac adorare imagines luteas, quas faciebat), wie Exod. XXXII, 6. παίζειν vom unzüchtigen Götzendienst, im Hebr. aber ebenfalls צַחֵק steht. Erwägen wir die letzte Stelle, so ist es allerdings sehr wahrscheinlich, daß mit dem Lachen des Ismael nicht wohl ein kindisches Gespötte gemeint sein kann, sondern wahrscheinlich Versuche von Verführung zur Unreinigkeit (Gen. XXXVII, 2.), die in der Schrift immer

neben dem Götzendienst erscheint. Oder man könnte annehmen, daß sich Ismaels Spott eben auf Isaaks Namen (Gen. XXI, 6.) und späte Erzeugung bezog, ein Hohn des fleischlichen Menschen war gegen das Wunderbare und Uebernatürliche. So ist auch Christus selbst, der wahre Isaak, das Gelächter der Ungläubigen, das Aergerniß der Juden wegen des Geheimnisses der Incarnation aus der seligsten Jungfrau, und in Seinem bittern Leiden, dessen tiefste Verdemüthigung das Hohngelächter der Bosheit war; Matth. XXVII, 29. 41. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες κ. τ. λ. Luk. XXIII, 35. 36. ἐνέπαιζον δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται. Mark. XV, 18. 31. Vergl. übrigens Origen. Hom. VII. in Gen. T. VIII. p. 190.

V. 30. Die Worte der Sara Gen. XXI, 10. werden hier nicht direct als solche, sondern als Worte der Schrift angeführt, weßhalb auch am Ende des Satzes statt μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ, μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας steht, was nothwendig ist, um den folgenden Gedanken anzuknüpfen. Daß D*EFG It. wirklich τοῦ υἱοῦ μου Ἰσ. lesen, ist nur eine nicht glückliche Correctur aus der Stelle der Genesis. Der Hauptnachdruck liegt auf κληρον., theils weil ja am Anfang dieses Kap. das Recht auf das Erbe als das Wesentliche der Sohnschaft Gottes nachgewiesen wurde, theils weil dadurch die Gefahr angedeutet wird, der sich die Galater durch ihren fleischlichen Sinn aussetzten: Verlust der ewigen Erbschaft.

V. 31. Die kritische Entscheidung über die richtige Lesung der ersten Worte dieses V. ist sehr schwierig. Die recipirte Lesart: ἄρα ἀδελφοί hat gar keine bedeutenden Aut. für sich; das itaque der Vulg. entspricht wohl dem ἄρα οὖν von FG; oben III, 24. und IV, 7. übersetzt es ὥστε, wogegen ἄρα III, 29. mit ergo gegeben ist. Die Hauptautoritäten der Hs. scheiden sich, indem AC ἡμεῖς δὲ ἀδελφοί geben, BD*E aber διό, wie auch Tert. propter quod. — ἡμεῖς δὲ könnte auf den ersten Blick als ein aus dem gleichlautenden Anfang von V. 28. entsprungener Schreibfehler erscheinen. Allein logisch empfiehlt es sich unstreitig, da V. 29. das Treiben der Kinder der Unfreien, V. 30.

ihr Schicksal schildert, und nun ἡμεῖς δὲ den Gegensatz der wahren Kinder Abrahams nachdrücklich hervorheben und zugleich den Trost derselben in der Verfolgung enthalten würde. Dagegen sind ἄρα οὖν und διὸ (letzteres etwas schwächer) folgernd, und es leuchtet nicht sogleich ein, wie V. 31. aus dem Vorhergehenden concludirt. Vielleicht liegt der Angelpunkt des Schlusses in dem Begriff der κληρονομία. Denn Paulus hat ja die Argumentation des 3. Cap. V. 29. mit dem Satze geschlossen, daß die Heiden κατ' ἐπαγγ. κληρονόμοι seien, und hat dies IV, 7. neuerdings bekräftigt; sind also die durch den Glauben Abstammenden Erben aus der Verheißung, wie Cap. III. und IV. bewiesen worden, so folgt daraus, daß sie Söhne der Freien sind, nicht der Sclavinn, da Gen. XXI, 10. ausdrücklich sagt, daß der Sohn letzterer nicht erbt. Der Begriff der christlichen Freiheit wird also aus dem der Erbberechtigung, und diese aus dem Begriff der Sohnschaft, letztere aber aus dem Glauben und der Verheißung entfaltet. Sonach bietet auch die Lesart ἄρα οὖν oder διὸ einen sehr passenden logischen Zusammenhang, und es muß daher bei der gleichen kritischen Beglaubigung der drei Hauptlesarten und ihrem gleichen inneren Werth unentschieden bleiben, wie der Apostel geschrieben hat. Aus den bestehenden Varianten aber schließen wollen, daß Paulus nur ἀδελφοὶ οὐκ ἐσμὲν gesagt habe, und die verschiedenen Uebergangspartikeln aus Glossemen herrühren (de Wette), ist eine Art von Unkritik, die hoffentlich bei der Behandlung des biblischen Textes immer mehr verschwinden wird. Daß der Apostel die Anknüpfungspunkte für seine typische Beweisführung, die in der neuen Namengebung von Abraham und Sara (Gen. XVII.) liegen, nicht ausführt, zeigt, wie wenig er diesen Typus eines weiteren Beweises bedürftig erachtete; aus dem Namen Sara: Herrinn, Fürstinn konnte die Freiheit der Gläubigen, aus dem Namen Abrahams die geistige Abstammung der Menge der Heiden von dem Patriarchen entwickelt werden; Röm. IV, 16.

Fünftes Capitel.

V. 1. Die recipirte Lesart dieser Stelle (τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ᾗ Χρ. ἡμᾶς ἠλευθέρωσε, στήκετε) ist von allen Varianten, welche die Hs. darbieten, die schlechteste und am wenigsten beglaubigte. Denn alle guten Aut. lassen οὖν nach ἐλευθ. aus, dieselben (mit Ausnahme von E) tilgen ᾗ vor Χρ. und setzen ἡμᾶς vor Χρ., nach στήκετε endlich οὖν. Zwischen denjenigen Hs., die für den Text entscheidend sind, ist nur die kleine Differenz, daß die überwiegende Zahl ABCD* τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χρ. ἠλευθέρωσε· στήκετε οὖν liest, während F G Vulg. It. ᾗ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χρ. ἠλευθέρωσε· στήκετε οὖν geben, durch welche Lesung der Relativsatz sich eng an das vorige Cap. anschließt, weßhalb auch die Vulg. das 5. Cap. erst mit dem Worte: State beginnt[1]). So wenig nun auch gegen die letztere Fassung des Satzes logisch oder grammatisch einzuwenden ist („wir sind Kinder der Freien vermöge derjenigen Freiheit, durch welche uns Christus befreit hat," wozu besonders passend Joh. VIII, 33. verglichen werden kann, wo Christus die wahre Freiheit durch sich der falschen durch die bloße Abstammung von Abraham gegenüberstellt), so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß das Asyndeton τῇ ἐλ. ἡμ. Χρ. ἠλ. weit kraftvoller ist. Denn theils wird dadurch V. 31. des vor. Cap. in jener nachdrücklichen Weise abgeschlossen wie III, 29. IV, 7.; theils tritt dadurch τῇ ἐλευθερίᾳ als Hauptbegriff an den Anfang des Satzes: „Zur Freiheit (oder: durch sie; beides kann der Sinn des Dat. sein) hat uns Christus befreit", und während bei der Lesart ᾗ ἐλευθ. das

---

1) Die gedruckte Vulg. läßt allerdings ergo nach state aus; nicht so die Hs. der Vulg. Mar. Vict., Ambros., August., Thom.

doppelte ἐλευθερία und ἐλευθεροῦν die gewöhnliche verstärkte Redeform wäre, ist es hier ein scharfer Streich auf die Gegner. Da diese nämlich Christum als Erlöser und Befreier anerkannten, so läßt sie der Apostel das Absurde des Widerspruches fühlen, in den sie sich verwickeln, da nach ihren Ansichten Christus zwar befreite, aber wiederum durch das Gesetz und zu ihm, also durch und zu Knechtschaft; τῇ ἐλ. bildet so den Contrast zu ζυγῷ im Folgenden. Es ist demnach klar, wie wenig τῇ ἐλ.—ἠλ. ein Pleonasmus sei, was de Wette meint, und warum ἐλ. den Artikel haben mußte. Ergötzlich aber ist es zu sehen, wie nach Griesbachs Vorgang die neuern Ausleger, jeder nach Gutdünken, sich einen Text zurechtmachen, der gar keine Autorität für sich hat; denn z. B. Griesbachs τῇ ἐλ. ᾗ Χρ. ἡμ. ἠλ. στήκετε folgt zwar, was die Beibehaltung des Relativs und das Weglassen von οὖν nach στήκετε betrifft, dem cod. E, der aber mit allen übrigen Aut. ἡμᾶς vor Χρ. stellt, was dem Ohr des Kritikers unangenehm klang, weßhalb er lieber seinen Gewährsmann aus der rec. interpolirte. — Das Rel. ᾗ vor Χρ. ist höchst wahrscheinlich nur daher entstanden, daß man in Hs., welche Χρ. ἡμᾶς hatten, η als Anfangsstaben von ἡμᾶς vor Χρ. setzte, um anzudeuten, daß ἡμ. dahin gehöre oder in andern Hs. an dieser Stelle stehe. — στήκω wird zwar I Kor. XVI, 13. und Phil. I, 27. mit ἐν πίστει und ἐν πνεύματι verbunden, dagegen steht es Phil. IV, 1. I Thess. III, 8. II Thess. II, 15. Röm. XIV, 4. absolut; denn der Zusatz ἐν κυρίῳ an den beiden erstern Stellen ist anderer Art als die eben genannten. — Mar. Vict.: state, inquit, quod non promittitur ei, qui sub jugo est; etenim ille deponit cervicem summissam; non ergo stat. Vos, inquit, ergo state, quod est liberis membris erectum habere corpus. — πάλιν geht nicht sowohl darauf, daß die Galater vor ihrer Bekehrung zum Theil das Gesetz angenommen hatten, sondern vielmehr auf die Knechtschaft, in welcher sie sich durch Sünde und Unwissenheit im Heidenthume befunden. — ζυγὸς δουλείας vergl. Act. XV, 10. I Tim. VI, 1. — ἐνέχεσθε laßt euch nicht gefangen halten. Steph. Thes. III. p. 1074.

V. 2. Warum der Apostel hier so nachdrucksvoll seinen Namen nennt, darin haben die Ausleger Verschiedenes vermuthet, indem die Einen darin ein Geltendmachen der apostolischen Autorität erblicken (Chrys., Est. u. a.), die andern eine Art von Herausforderung der Gegner, vor denen er sich so wenig fürchtet, daß er den ihren Lehren entgegenstehenden Satz offen als den seinigen bekennt, seinen Namen dafür einsetzt (Theodor.); der Sinn wäre hienach: ich scheue mich nicht, diese Lehre öffentlich mit meinem Namen zu bekennen. Beide Erklärungen schließen sich nicht aus; Paulus nennt sich, sowohl um daran zu erinnern, daß sein in diesem Briefe dargethanes apostolisches Ansehen das der Gegner überwiege, als auch um seine Unerschrockenheit zu bewähren. Er konnte um so mehr veranlaßt sein, dies zu thun, als die Widersacher vielleicht grade das Beispiel der Beschneidung des Timotheus gebrauchten, um glauben zu machen, daß Paulus selbst bezüglich der Nothwendigkeit der Beschneidung schwanke. Beachtet man das Fut. ὠφελήσει, so könnte man darin auch ausgedrückt finden: ich Paulus sage es euch, und ihr werdet, wenn ihr einst die bittern Früchte eueres Irrthums sehet, meiner gedenken. — ἐὰν περιτέμνησθε ist den heidenchristlichen Galatern gesagt, insofern sie sich beschneiden lassen, um dadurch der Verheißung theilhaftig zu werden. Nicht der äußere Ritus der Beschneidung beraubt der Theilnahme an der Gnade Christi (sonst hätte Paulus den Timotheus nicht beschneiden dürfen), sondern das auf diesen äußern Act, und nicht auf Christum gesetzte Vertrauen. Thom. Quia vero Galatae ponebant spem in legalibus post gratiam divulgatam, quasi sine eis gratia non sufficeret ad salutem, et ideo ea servare volebant, ideo dicit eis ap.: si circumcidimini etc. Sequebatur enim ex hoc, quod non reputarent Christum, in cujus signum data fuit circumcisio Gen. 17.: ut sit signum foederis inter me et vos etc. Qui ergo circumcidebantur, credebant adhuc signum durare, et tunc signatum nondum venisse. Es wird dies besonders klar, wenn wir die Wirkung der Beschneidung im A. T. auffassen. Sie sollte das Zeichen des Bundes sein, den Gott auf den kommenden Erlöser mit Seinem Volke schloß; nur inso-

fern der also Bezeichnete und dem Bunde Einverleibte hiemit auch actuell oder habituell den Glauben an den Erlöser hatte, wurde er der Erlösung theilhaftig. Die Materie dieses Sacramentes des A. B., der äußere Act der Beschneidung, war ebenso eine an und für sich gleichgültige und das jüdische Volk darum nicht von andern Nationen (z. B. Aegyptiern, Syrern u. s. w.) unterscheidende Handlung, als es an und für sich das Begießen mit Wasser ist, welches die Materie des neutestamentlichen Sacramentes wurde. Das Formgebende ist die Erhebung dieser äußern Acte zu einem Bundeszeichen durch den Herrn des Bundes; und dies wird durch den Glauben vermittelt, hier an den gekommenen, dort an den verheißenen Erlöser; aber grade darum gab die Beschneidung nur die Anwartschaft auf die zukünftige Erlösung und öffnet den Gerechten des A. B. noch nicht den Himmel, in den Christus, der Saame, welchem verheißen war, zuvor eingehen mußte, während die Taufe, ein wirkliches Theilnehmen am Tod und der Auferstehung des Heilandes, vermöge der ihr von Gott verliehenen Kraft die Verheißung erfüllt. Das Object des Bundes: die Erfüllung der Verheißung Abrahams war hier wie dort dasselbe; aber das Zeichen des A. B., die Beschneidung, hatte den vorübergehenden Zweck, diese Erfüllung durch eine gewisse Heiligung der Generation inmitten der zügellosen Unzucht des Heidenthumes vorzubereiten und zugleich auf die Fortpflanzung der Erbsünde durch die Generation und die Nothwendigkeit der Erlösung hinzudeuten. Das Fortsetzen der Beschneidung nach dem Tode und der Auferstehung Christi, wenn es im Glauben an die Nothwendigkeit dieses Bundeszeichens geschah, läugnete also die Erfüllung der Verheißung in Christo, läugnete Sein Eingegangensein in das ewige Erbe, zog das vorbildliche Sacrament dem durch den Tod Christi wirksamen vor, versündigte sich an eben jenem Glauben, welcher die Beschneidung zu einem Siegel der göttlichen Verheißung erhoben hatte, oder welcher vielmehr bei Abraham (Röm. IV, 11.) schon rechtfertigend vorausgegangen war, und dann in der Beschneidung besiegelt wurde. — Der Satz: ὅτι ἐὰν περιτέμν. κ. τ. λ. ist grade das Gegentheil von der Behauptung der Gegner Act.

XV, 1. ὅτι ἐὰν μὴ περιτέμνησθε τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι, die dort in der Form so ähnlich gefaßt ist, daß die Vermuthung, Lukas habe unsern Brief gelesen, dadurch an Wahrscheinlichkeit gewinnt.

V. 3. μαρτύρομαι heißt nicht: Ich bezeuge, sondern ich behaupte etwas und nehme andere zum Zeugen dessen. Gewöhnlich wird der Acc. der Person, die man zum Zeugen anruft, beigesetzt: z. B.: μαρτύρομαι τὸν θεόν; aber auch gute Schriftsteller gebrauchen es absolute; s. die Beispiele bei Steph. Thes. V. p. 596. Daher bekommt das Wort auch den Sinn feierlichen Beschwörens, Betheuerns; vergl. Act. XX, 26. XXVI, 22. Eph. IV, 17. wie διαμαρτύρομαι I Tim. V, 21. II Tim. II, 14. und IV, 1. und sehr häufig bei Lukas. Die Vulg. hat hier testificor (so auch Eph. IV, 17. Act. XXVI, 22.), dagegen Act. XX, 26. contestor vos. — διαμαρτ. wird ebenfalls fast immer mit testificari gegeben; doch Act. XX, 23. protestatur neben testificari V. 24. — testor I Tim. V, 21. — Nicht bloß daß Christus euch nichts nützen wird, sondern ihr seid noch überdieß dem Gesetze verpflichtet; daher das adversative δέ. — Vielleicht mochten die Irrlehrer, wie Est. bemerkt, die Galater glauben machen: es handle sich ja nur um die Beschneidung und einige Ritus, nicht um das ganze mosaische Gesetz: allein im Hintergrunde hatten sie doch auch die Forderung: ὅτι δεῖ παραγγέλλειν τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως Act. XV, 5. Und nicht bloß sie mußten es consequenter Weise fordern, sondern auch Paulus weist es hier als Gewissenspflicht derer nach, die sich mit der Ueberzeugung beschneiden lassen, daß dies zu ihrem Heile nöthig sei. Wer so die Beschneidung übernahm, trat in diejenige Bundesverpflichtung ein, deren Zeichen sie war; er gelobte Gott die Erfüllung des Gesetzes. Dieses Gelübde, welches sich auf eine an und für sich erlaubte Sache bezog, verband im Gewissen, obgleich es aus einer irrigen Ueberzeugung hervorging; vergl. I Kor. VIII, 7. — πάλιν lassen D*FG It. Chrys., Theoph., Hier., Aug., Mar. Vict. aus. Die meisten Ausleger beziehen es auf V. 2.: wiederum aber versichere ich. Es hat unstreitig den Sinn von: hingegen; vergl. Steph.

Thes. VI. p. 88. — περιτεμν. Das Präs. ist hier sehr significativ; nicht die Beschnittenen als solche gingen des Heils verlustig oder waren zu dem ganzen Gesetze verpflichtet, sondern derjenige, der sich aus dogmatischem Irrthum jetzt noch beschneiden ließ. ὀφειλ. vergl. Röm. VIII, 12.

V. 4. καταργεῖν (ein nur bei Paulus sehr häufig, bei Luk. XIII, 7. und Ignat. ad Eph. 13. einmal vorkommendes Wort, welches den Profanschriftstellern beinahe fremd ist) etwas ἀργὸν, müßig, nutzlos machen, seiner Kraft berauben; vergl. III, 17. Röm. III, 3. 31. I Kor. I, 28. VI, 13. XIII, 4. Eph. II, 15. II Theß. II, 8. u. s. w. daher passivisch: wirkungslos gemacht, aufgehoben werden Röm. VI, 6. I Kor. XIII, 8. XV, 26. II Kor. III, 14. — Die Construction mit ἀπὸ Χρ. (so ist mit den besten Auk. statt τοῦ Χρ. zu lesen) entspricht ganz der Stelle Röm. VII, 2. 6., wo ἀπὸ τοῦ νόμου nicht die Ursache bezeichnet, von welcher jenes Müßiggemachtwerden ausgeht, sondern das Object, auf das es sich bezieht; wie dort die Gattin, ohne fernere Einwirkung von dem Gesetze des Mannes, aufhört Gattin zu sein, so hier καταργ. ἀπὸ Χρ. in Bezug auf Christum unempfänglich werden, aufhören, das zu sein, was man früher im Verhältniß zu Ihm war, vielleicht mit der Nebenbeziehung, daß die Galater die wahre ἐνέργεια in Christo durch die Gnade, welche V. 6. geschildert ist, verloren hatten. — Die Vulg. gibt καταργεῖν meist durch evacuare, doch auch durch destruere (Röm. III, 31. VI, 6. I Kor. I, 28. VI, 13. XIII, 8. beides wechselnd; XV, 26. II Tim. I, 10. Hebr. II, 14.); nur Röm. VII, 2. und 6. soluta est, soluti sumus nach dem Sinne. — Man bemerke übrigens, wie bezeichnend der Apostel das Aufhören der Lebensthätigkeit in die Abgefallenen setzt, nicht in Christum, weßhalb ältere Ausleger nicht sehr passend paraphrasiren: Christus nobis inanis, inutilis et otiosus factus est. — δικαιοῦσθε; nicht wirklich werden sie im Gesetz gerechtfertigt, sondern ihrer Meinung und ihrem Streben nach. τῆς χάρ. ἐξεπ. (vergl. II Petr. III, 17. Apok. II, 5.) ihr seid aus dem Zustand der Gnade in die Bande des Gesetzes zurückgefallen.

V. 5. Wir (alle die mit Paulus Christo angehören) erwarten geistiger Weise (πνεύματι), nicht dem Fleische nach, oder

auf Fleischliches gerichtet, aus Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes, Hoffnung der Gerechtigkeit, d. h. das Object unserer Hoffnung, den Frieden des h. Geistes in diesem Leben, und das ewige Erbe, auf welches uns die Rechtfertigung in Christo die Anwartschaft ertheilt. Auffallend ist das Fehlen des Artikels vor allen vier Substantiven des Satzes; es erklärt sich theils aus dem Streben nach Kürze, theils daraus, daß die Begriffe πνεῦμα, πίστις und δικαιοσύνη im Gegensatz zu σάρξ, ἔργα τοῦ νόμου und der vermeintlichen Rechtfertigung aus dem Gesetz gefaßt und somit schon hinlänglich bestimmt sind. Ἐλπὶς δικ. geben die meisten Ausleger mit: die von uns gehoffte Rechtfertigung (so auch Est.), was aber wohl unpaulinisch ist. Denn die in Christo Gerechtfertigten können doch unmöglich die Rechtfertigung erst erwarten, vielmehr beweist das starke ἀπεκδεχόμεθα (welches Röm. VIII, 19. 23. 25. I Kor. I, 7. Phil. III, 20. von der zukünftigen Herrlichkeit steht), daß ἐλπ. δικ. hier die objective Seligkeit bedeutet, die aus der Rechtfertigung folgt und vermöge ihrer erwartet wird. Wie schleppend würde der Gedanke sein: wir erwarten die gehoffte Rechtfertigung. Thom. *Exspectamus spem justitiae*, i. e. justitiam et spem, scil. aeternam beatitudinem; I Petr. I, 3.: *regeneravit nos in spem vivam* — vel spem justitiae, i. e. rem speratam, in quam tendit justitia, scil. vitam aeternam. So steht ἐλπὶς Kol. I, 5. Tit. II, 13. Daß aber Paulus dem δικαιοῦσθε in V. 4. nicht ein δικαιούμεθα ἐκ πίστεως hier entgegensetzt, kommt daher, weil die Schärfe der Antithese nicht sowohl in dem Begriffe des δικαιοῦσθαι liegt, sondern in dem Gedanken: auch jene, die Heidenchristen, die zur Observanz des Gesetzes zurückkehren, sind, als sie den Glauben erfaßten, in Christo gerechtfertigt worden; statt aber nach erlangter Gerechtigkeit nun auf die zukünftige Hoffnung, deren Angeld die Mittheilung des h. Geistes ist, alle Kräfte der Seele zu richten und sie durch die Werkthätigkeit der Liebe zu sichern, wenden sie sich rückwärts und erwarten noch Rechtfertigung aus dem Gesetz, während wir vorwärts blickend uns schon nach der Frucht der Rechtfertigung in der ewigen Herrlichkeit sehnen. Durch diese Erklärung des Zusammenhangs ist auch γάρ nach ἡμεῖς klar. Die im Gesetz Rechtfertigung suchen, sind

aus der Gnade gefallen, weil die in Christo Gerechtfertigten nicht mehr die schon erlangte Gerechtigkeit, sondern die Erbschaft des Heiles erwarten. Wer noch Rechtfertigung sucht, der hat nach eigenem Eingeständniß die besessene verloren, ist von Christo und der Gnade getrennt.

V. 6. Ἐν Χρ. Ἰη. geben Est., Corn. a Lap. u. a. mit: in religione vel ecclesia christiana, allzu abstract. Der Apostel meint hier Christum als Inbegriff der Erlösten, wie III, 28. Das, was in Christo Kraft hat (ἰσχύει Matth. V, 13. Phil. IV, 13. Hebr. IX, 17.), d. h. was die Erlösten Ihm verbindet und in dieser heiligen Einigung erhält, ist der lebendige Glaube; vergl. I Kor. VII, 19. ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ, eine Stelle, die besonders wichtig ist, um zu erläutern, was Paulus hier mit πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργ. meine. Gegenüber dem Irrthum von der Nothwendigkeit der Beschneidung konnte sich ein anmaßlicher Stolz auf das Nichtbeschnittensein erheben, der wieder ebenso fleischlich an dem Aeußern hing, und meinte, es brauche nur das negative Nichtunterworfensein unter das Gesetz und einen werkelosen Glauben an Christum, um gerechtfertigt zu werden und die Frucht der Rechtfertigung im ewigen Leben zu erlangen. Beide Irrthümer werden hier zurückgewiesen: der erste, indem er die erhaltene Gnade der Rechtfertigung factisch läugnet und von Werken außer Christo und der Gnade die Seligkeit abhängig macht, schneidet die Wurzel des Guten, und somit auch die Hoffnung des ewigen Heiles ab; der zweite aber, obgleich er diese Wurzel erkennt, entzieht ihr den Lebenssaft, die Liebe, und beraubt so wiederum der Krone der Gerechtigkeit, die Gott denen gibt, die Ihn lieben. Der erste macht die Gnade gewissermaßen rückwärts unwirksam, indem er, mit ihrer Gerechtigkeit nicht zufrieden, anderswoher und durch sich Rechtfertigung sucht, der zweite tödtet die Gnade in ihrer Wirkung vorwärts — beide sind fleischlicher Stolz, der in Christo nichts vermag, keine Früchte bringt. Der Irrthum der Judaisten besteht unter den Christen da fort, wo entweder ohne Rücksicht auf die innerliche Besserung des Lebens

auf äußere Uebungen und gute Werke allein (so namentlich bei den orientalischen Schismatikern) zuversichtliche Hoffnung gesetzt wird, oder wo man, nachdem der Glaube allmählig verloren gegangen, allen Werth auf natürliche gute Handlungen, auf das Rechtthun des redlichen Mannes legt, wie im Rationalismus. Die falsche Mystik hingegen, aus welcher in der Urzeit der Kirche die antinomistischen Systeme, im sechzehnten Jahrhundert aber der Protestantismus sich entwickelte, bis er in seiner letzten Zersetzung sich mit dem andern Extrem berührte — diese mit Pauli Namen gleißende Mystik, statt gegen das Ableiten der Gnade aus den Werken zu streiten, eiferte gegen das Ableiten der Werke aus der Gnade; sie ist eine thörichte und stolze ἀκροβυστία, welche keine Beschneidung des Herzens kennt, von Paulus in den Worten: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργ. so scharf gerichtet, daß es der ganzen Verblendung der Parteiwuth bedarf, um in ihnen die rechte Mitte der katholischen Lehre zu verkennen. — ἐνεργουμένη fassen Bellarmin und Est. passivisch: der Glaube, der durch die Liebe in Thätigkeit gesetzt, belebt wird. Allein derselbe Gedanke liegt im Medium (bei den Profanschriftstellern ungebräuchlich): der sich wirksam erweist; vergl. Röm. VII, 5. II Kor. I, 6. IV, 12. Eph. III, 20. Kol. I, 29. I Theff. II, 13. II Theff. II, 7. Jak. V, 16., an welchen Stellen auch die passive Deutung nicht unmöglich wäre. Der lateinische Sprachgebrauch spricht indessen dafür, das operatur der Vulg. als Deponens zu nehmen, da dieselbe auch das Activum überall mit operari gibt. Jedenfalls bleibt unsere Stelle ein stringenter Beweis für die katholische Lehre von der fides formata, und ihre Erklärung in diesem Sinn hat durch *Conc. Trid.* Sess. VI. c. 7. de justific. symbolisches Ansehen. Wie Jak. II, 22. von Abraham sagt: ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, so setzt Paulus getreu dem Ausspruch des Herrn (Luk. X, 27. XVIII, 18 ff.) das Wesen des Christenthums in die Erfüllung der Gebote Gottes (I Kor. VII, 19.), die in dem Glauben wurzelt, aber nur in der Liebe vollbracht wird: daher verbindet Paulus den Glauben mit der Liebe Kol. I, 4. I Theff. I, 3. V, 8. III, 6. II Theff. I, 3., ja er erklärt ihn selbst in seiner höchsten Steigerung ohne die Liebe für

fruchtlos. Der Pauliner Polykarp ad Phil. c. 3. läßt sogar die Liebe dem Glauben vorausgehen, was auch vollkommen richtig ist, indem die fides formata erst durch das Hinzutreten der Liebe wird. Uebrigens beachte man, wie hier und an mehreren der angeführten Stellen (vergl. Hebr. VI, 10—12.) die drei göttlichen Tugenden verbunden werden, indem die Hoffnung in dem ἀπεκδεχ. geschildert ist.

V. 7. Diesen lebendigen Glauben, von dem der Apostel spricht, hatte er einst unter den Galatern gefunden, und er wird deßhalb durch die Erinnerung an die Vergangenheit zu dem scheinbar unvermittelten, schmerzlichen Worte veranlaßt: ἐτρέχετε καλῶς, wodurch er zugleich den Anfang der ganzen Entwicklung von III, 1. an reassumirt und weiter ausführt. ἐτρέχετε vergl. I Kor. IX, 24. ἐνέκοψε, was alle guten Aut. bieten, ist der eigentlich in das Bild passende Ausdruck: cursum intercidere; vergl. Röm. XV, 22. I Thess. II, 18. — Die Frage des Apostels nach den Verursachern des Abfalls hat nicht den Sinn, als ob er die Unruhestifter nicht kenne; vielmehr soll durch sie ihre Verwerflichkeit hervorgehoben werden; im guten Laufe gestört werden, von der Wahrheit abfallen — das kann nicht von Gott kommen; was sind es also für Leute, die es thun, und wie müßt ihr grade an diesen ihren Früchten ihre Bosheit erkennen? τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι wird von allen Auslegern mit ἐνέκοψε verbunden, was auch ganz nothwendig ist, wenn μηδενὶ πείθεσθε, was FG mit vielen lateinischen Autoritäten geben, wegen des überwiegenden Ansehens der andern Hs. wegbleibt: sonst könnte man auch construiren: τῇ ἀληθ. μὴ πείθεσθαι, μηδενὶ πείθεσθε, veritati non obedire nemini consenseritis, was einen passenden und scharfen Gedanken böte.

V. 8. Die Uebersetzungen, welche ἡ πεισμόνη mit persuasio haec oder vestra geben (Arm. Syr. Cop. und lat. Hs. u. V. V.), haben gewiß nichts anderes im Text gelesen, sondern nur die in dem Artikel liegende Hinweisung auf die V. 7. getadelte Leichtgläubigkeit der Galater mehr hervorgehoben. — πεισμονὴ nehmen mehrere Ausleger (Erasm.) im activen Sinne: die Ueberredung jener Irrlehrer, wogegen Estius mit Recht die pas-

sive Bedeutung: credulitas urgirt. Das Wort πεισμονή (gebildet wie πλησμονή Kol. II, 23.; φεισμονή u. s. w.; schon in der Form scheint eine Verstärkung des Begriffes zu liegen, welche leicht den tadelnden Nebensinn mit sich führt) kommt äußerst selten vor, und wird nur von Spätern einigemale gebraucht; so von Eustathius im Sinn von eigensinnigem Beharren bei vorgefaßten Meinungen. Vielleicht wollte der Apostel grade durch dies eigenthümliche Wort die befangene Leichtgläubigkeit der Galater von der wahren Gläubigkeit, die sie früher gehabt hatten, recht augenfällig unterscheiden. Bei Ignat. ad Rom. 3. bietet der Cod. Colb. οὐ σιωπῆς μόνον τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός. Dagegen die alte lateinische Uebersetzung: non suasionis opus, sed magnitudinis est Christianus, quando utique oditur a mundo. Der Interpolator hat: οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανὸς· ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου, φιλεῖται παρὰ θεοῦ. Ignatius hat ohne Zweifel geschrieben: οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν, ὁ Χριστιανὸς ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου, d. h. es ist nicht ein Werk eigensinnigen Selbstvertrauens, sondern wahrer Größe, wenn der Christ so handelt, daß er von der Welt gehaßt wird. — Seltsam ist es, daß D* mit einigen Lat. οὐκ wegläßt, was nur dann einen Sinn geben kann, wenn man wie Mar. Vict. liest und erklärt: Postea jam monet, quid faciendum: *nemini consenseritis.* Omni genere pugnat, ne mutent sententiam et adjiciant aliquid extra quam quod illis praeceptum est per evangelium a Paulo. Nolite, inquit, consensum aliis accommodare. *Suasio vestra ex Deo est, qui vos vocavit;* d. h. ἡ πεισμονὴ ἐκ θεοῦ καλοῦντος ὑμᾶς. — Schon oben I, 6. hat der Apostel den Irrthum der Galater als einen Abfall von dem sie berufenden Gott bezeichnet.

V. 9. So scharf der Tadel in V. 7. und 8. ist, so liegt doch eine Milderung darin, daß die Galater als die Verführten bezeichnet werden, bei denen, freilich durch die Schuld ihrer Leichtgläubigkeit, welche die Irrlehrer benutzten, das von Gott begonnene Werk der Bekehrung unterbrochen worden war. Noch mildernder aber tritt V. 9. hinzu: nicht die ganze Gemeinde ist an=

zuklagen, sondern das Unheil geht von einigen Wenigen aus; darum liegt auch die Heilung nahe, wenn jene entfernt werden, oder man nicht mehr auf sie hört. Zugleich enthält aber V. 9. eine Warnung, daß man auch ein wenig Sauerteig nicht gering achten soll, da er die ganze Masse verdirbt. — Unser Satz wiederholt sich grade so I Kor. V, 6. (woher M. Vict. auch hier liest: nescitis quia modicum etc.); hier wie dort bieten D* und lat. Aut. δολοῖ corrumpit[1]), was unstreitig bezeichnender ist. II Kor. IV, 2. gibt die Vulg. δολοῦντες mit adulterantes. Hesychius: δολοῖ, φθείρει, κακουργεῖ. — Die durchdringende und die übrige Masse sich assimilirende Kraft des Sauerteiges kann mit den Wirkungen des Bösen, wie des Guten verglichen werden; daher Luk. XIII, 21. mit dem Himmelreich. — Chrys., M. Vict. u. A. verstehen das modicum fermentum von der scheinbar unbedeutenden Lehre der Beschneidung, welche die ganze evangelische Wahrheit verderbe; dagegen erklären es Hieron., August., Primas., Thom., Est. mit Recht von der geringen Anzahl der Verwirrer.

V. 10. Das Asyndeton heben C*FG und einige Uebersetzungen durch Einschiebung von δὲ, was auch die richtige Uebergangspartikel wäre. Allein nöthig ist es nicht. Diese kurzen, abgerissenen Sätze, mit welchen Paulus zum Schlusse eilt, haben eine eigenthümliche Kraft. — πέποιθα ἐν κυρίῳ vergl. Röm. XIV, 14. Phil. II, 24. ἐφ' ὑμᾶς II Kor. II, 3. ἐν κυρ. ἐφ' ὑμ. II Thess. III, 4. Der Zusatz ἐν κυρ. drückt aus, daß das Vertrauen des Apostels kein fleischliches, sondern ein in Gott gegründetes ist. Weil die Galater nur durch Eindringen eines fremden ansteckenden Elementes verführt worden waren, sich aus Leichtgläubigkeit, nicht aus Bosheit hatten hinreißen lassen, darum hoffte Paulus, Gott werde sich ihrer erbarmen und nicht ihnen, sondern dem Verführer die Schuld des Abfalles anrechnen. ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρον. daß ihr nichts Anderes glauben und denken werdet, als was ich

---

1) Das desipit des Tertullian de Pudic. c. 13. und c. 18. bedeutet soviel als saporem mutat, wenn nicht decipit zu lesen ist, was dann nur eine nicht glückliche Uebersetzung von δολοῖ wäre.

euch früher verkündet und durch diesen Brief bestätigt habe; vergl. Phil. III, 15. ἑτέρως φρονεῖτε. Das Gegentheil τὸ αὐτὸ φρονεῖν Röm. XII, 16. XV, 5. II Kor. XIII, 11. Phil. II, 2. III, 16. IV, 2. — ὁ ταράσσων ὑμᾶς. Daß mehrere Unruhestifter waren, erhellt aus οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς I, 7.; dies schließt aber nicht aus, daß Einer an der Spitze stand, auf den Paulus hier deutet, obgleich der Ausdruck an und für sich auch allgemein gefaßt werden kann: wer euch verwirrt u. s. w. βαστ. τὸ κρίμα er wird die Schuld und Strafe dafür tragen, wäre er auch noch so großen Ansehens. ὅστις ἂν ᾖ nicht sowohl, weil Paulus die Verführer nicht kannte, als um auszudrücken, daß keine acceptatio personae ihn von dem Gerichte retten werde.

V. 11. Die Gedankenverbindung kann eine doppelte sein; entweder: ihr müßt zu meiner Lehre zurückkehren und die Verführer von euch ausschließen; denn könnte ich meine Predigt ändern, so würde ich nicht so viel gelitten haben. Oder Paulus hat ein Gerücht im Auge, was die Gegner vielleicht in Folge der Beschneidung des Timotheus ausgestreut hatten, als ob er selbst die Beschneidung billige; so Chrys., August., Thom., Corn. a Lap., Est. Beides möchte wohl zu verbinden sein; die Ruhestörer gaben unstreitig vor: Paulus sei die Ursache des Unfriedens, indem er, der anderswo die Beschneidung predige, hier nicht nachgeben wolle. Daher der Gedanke: der Unruhestifter wird die Strafe tragen, nicht ich, der ich keine Schuld an dieser Verwirrung habe und niemals, wie die Gegner verläumderisch behaupten, die Beschneidung verkünde. — ἔτι vor κηρύσσω, welches von D*FG It. Vulg. ms. Hier. getilgt, durch die gedruckte Vulg. und die übrigen Aut. aber gesichert wird, deutet nicht an, daß Paulus je die Beschneidung verkündet habe, sondern: wem ich noch, trotz der Gnade des Christenthums, es thue. ἔτι διώκομαι. Alle meine Verfolgungen leide ich ja von den Juden deßwegen, weil ich die Nothwendigkeit des Gesetzes läugne; sie sind also der beste Beweis, daß jene Anschuldigung unwahr ist. Ueber die Verfolgung der Juden vergl. I Theff. II, 14 ff. II Tim. III, 11. — ἄρα κατήργ. ist nicht als Fragesatz zu fassen, sondern als einfache Folgerung. Daß das Aergerniß und die Thorheit des Kreuzes nicht aufge=

hoben werden könne, ist nach der innersten Ueberzeugung des Apostels tief in dem Widerstreben des natürlichen Menschen dagegen begründet; hierzu kam das unläugbare Factum, auf das er die Galater nicht näher hinzuweisen braucht, daß dieses Aergerniß wirklich fortdauerte. Der Schluß ist also der: Predigte ich selbst die Beschneidung, so würde ich nicht mehr verfolgt werden, und ich müßte überzeugt sein, daß das Aergerniß vom Kreuze aufgehoben sei; nun zeigt aber der Augenschein, daß ich verfolgt werde und das σκ. besteht; also kann ich unmöglich so predigen. Das σκ. τοῦ στ. ist ein doppeltes: das allgemeinere, von dem der Apostel I Kor. I, 23. redet: ein gekreuzigter Messias statt des erwarteten zeitlich verherrlichten; und ein besonderes, unter den Galatern durch ihre Verführer angeregtes, daß nicht das Gesetz, die Beschneidung oder sonst ein Prärogativ des Bundesvolkes, sondern das verachtete Kreuz Christi die Verheißung verwirklichen und rechtfertigen soll. Der Zusatz τοῦ Χρ. in AC hebt diesen Gedanken noch klarer hervor: das Aergerniß des Kreuzes des Messias. σκάνδαλον eine in den Weg gelegte Falle; ein Anstoß, an welchem der Gehende strauchelt; analog πρόσκομμα, womit es Röm. XIV, 13. verbunden ist. — Wäre wirklich dieses σκ. τ. στ. nicht mehr vorhanden, so wäre auch keine Ursache der Aufregung mehr da, so würde es auch Niemanden mehr geben, der dies zum Vorwand unruhiger und ehrgeiziger Umtriebe machen könnte. Daß dem nicht so war, fühlte und sah der Apostel; daß es anders sein möge, mußte er herzlich verlangen; daher ὄφελον καὶ ἀποκ. Das Kreuz Christi kann sich nicht ändern, kann nicht hinweggenommen werden: soll also das σκ. aufhören, so müssen die abgeschnitten werden, die Aergerniß daran nehmen; sie sind das wahre σκάνδαλον für euch; und nur dann wäre es wahr, daß κατήργ. τὸ σκ. τ. στ., wenn diese Aergernißnehmenden entfernt oder bekehrt würden, was Paulus als sehnlichen Wunsch ausspricht. ὄφελον vergl. I Kor. IV, 8. II Kor. XI, 1. Apok. III, 5. καὶ in der Bedeutung: auch; so ist also das Aergerniß des Kreuzes aufgehoben; möchten nur auch abgeschnitten sein u. s. w. — ἀποκόψονται im fut. (med. statt pass.) wie φρονήσετε — βαστάσει. Paulus hofft wirk-

lich, daß die Ruhestörer entfernt werden würden. Das Wort ἀποκ. möchte am besten aus dem Bilde erklärt werden, das Paulus hier vorschwebt. Er hat oben den Wandel der Galater im Christenthum als einen guten Lauf bezeichnet, der dadurch gehindert wurde, daß Böswillige das σκ. τ. στ. als πρόςκομμα in den Weg geworfen hatten (τίς ὑμᾶς ἐνέκοψε), oder vielmehr selbst das σκ. geworden waren. Nur durch das ἀποκόπτεσθαι (vergl. ἐκκόπτειν τὴν ἀφορμὴν II Kor. XI, 12.) dieser konnte der Friede wiederkehren. Es ist also ein feines Wort, welches möglicher Weise noch eine andere Beziehung hat. Wenn wir nämlich bedenken, daß Paulus sich manchmal auf die eigenen Worte des Heilandes beruft (Act. XX, 35. I Kor. XI, 23.), oder deutlich auf die Fassung, wie wir sie in den Evangelien lesen, anspielt (I Theff. V, 1 ff. vergl. mit Matth. XXIV, 43. Luk. XXI, 34.), so werden wir es nicht für unwahrscheinlich halten, das in unserer Stelle eine Reminiscenz an Matth. XVIII, 7 ff. liegt und daß von dorther der Ausdruck: ἀποκόπτειν entlehnt ist. Die Glieder müssen abgehauen werden, von welchen das Aergerniß ausgeht.

An ein Wortspiel anderer Art (wie das ähnliche Phil. III, 2.) haben die meisten ältern Ausleger (Chrys., Theod., Oek., Theoph., Ambr., Pel., August., Hier., Thom.), denen die neueren fast einstimmig folgen, gedacht, indem sie ἀπόκοψονται im Sinne von: castrari, abscindi fassen und den Gedanken so wenden: möchten die Gegner meinetwegen sich nicht bloß beschneiden, sondern verschneiden lassen, wenn sie nur kein Aergerniß mehr geben und euere Ruhe nicht mehr stören wollten, oder wenn sie selbst die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch das Kreuz Christi anerkennten. So groß die Autorität der für diese Erklärung sprechenden Väter ist, so haben doch katholische Ausleger, wie Erasm., Est., Corn. a Lap. mit Berufung auf I Kor. V, 6. 13. die oben gegebene mit Recht vorgezogen, der Tertullian de anima c. 17. gefolgt zu sein scheint, wenn er übersetzt: utinam et praecidantur, qui vos subvertunt. So verstand es auch Papst Vigilius (Harduin. Conc. III. p. 180.) und M. Vict. stellt beide Deutungen neben einander: maledicto persecutus est

eos, qui his injiciunt novas persuasiones, et conturbant. A veritate evangelii abscidantur, inquit, vel a se separentur, vel poenis lacerentur. — Non solum circumsecentur, sed abscidantur etiam: ut hoc quoque verbum ita sit positum, quod ad circumcisionem pertinet, ut sit et abscissio. Wollte man auch zugeben, daß ein solcher Wunsch dem Apostel gezieme, was die angef. V. auf verschiedene Weise darzuthun bemüht sind, so läßt sich doch nicht läugnen, daß dieser Gedanke sehr elliptisch ausgedrückt wäre, daß καὶ vor ἀποκ. nur durch Supplirung von: non solum circumcidantur verständlich würde, daß das Fut. nicht jenen einfachen Sinn erhielte, den wir eben gefunden. Könnte ὄφελον auf das Vorhergehende κατηργ. τὸ σκ. τ. στ. bezogen werden (wie Bengel gethan), so würde die Erklärung noch eher passen: Ja möchte es so sein: dann könnten meinetwegen die Ruhestörer sich auch verschneiden lassen. Aber dies ist ganz gegen den Sprachgebrauch. — ἀναστατοῦντες Vulg. conturbant. Tert. subvertunt. Act. XVII, 6. XXI, 38. gibt es die Vulg. mit concitare; es ist unser: aufwiegeln.

V. 13. Darum soll jener wenige Sauerteig aus der Mitte der Galater entfernt werden (V. 9. u. 12.), und müssen diese zur Lehre des Apostels zurückkehren, weil sie zur Freiheit berufen sind, nicht zur Knechtschaft des Gesetzes, wie die Aufwiegler lehrten. Daher ὑμεῖς γὰρ κ. τ. λ. Dieser Satz, der schon IV, 31. den Schlußstein der ganzen Beweisführung bildete und bisher im Contrast zu den knechtenden Forderungen der Judaisten erörtert worden ist, wird hier wiederum als der Anfangspunkt der ethischen Ermahnungen hingestellt, welche in fast allen Briefen des Apostels auf die dogmatische Entwicklung folgen und mit dieser in engster Verbindung stehen. Wahre Freiheit im Gehorsam des Geistes, nicht Knechtschaft des Fleisches ist der Beruf der Christen — das ist der Inhalt des Folgenden. Der Apostel aber war um so mehr zu dieser Auseinandersetzung gedrungen, als seiner Lehre von den Judaisten der Vorwurf gemacht wurde, daß sie zum Mißbrauch der Freiheit führe und das Sittengesetz umstoße, wie ja in der That die falsche Auffassung der paulinischen Briefe den häretischen Antinomismus erzeugt hat; und in Galatien unstreitig eine solche Minorität von unächten Paulinern vorhanden war, die dem Ansehen

des Apostels mehr schadete, als seine Feinde, und die bestehende Verwirrung mehrte. Indem Paulus, um diesem Mißverständniß zu begegnen, die wahre Freiheit im Gehorsam gegen die ewigen göttlichen Gebote, in der Liebe und dem gegenseitigen Unterworfensein nachweist, macht er zugleich anschaulich, wie das Treiben der Gegner bei aller scheinbaren Achtung des Gesetzes in das Gegentheil umschlage, wie die von ihm gepredigte Freiheit der Kinder Gottes Friede und Freude hervorbringe, dagegen der fleischliche Sinn, welcher der Knechtschaft unter dem Buchstaben des zeitlichen, mosaischen Gesetzes zu Grunde lag, nothwendig in falsche Freiheit, Zwietracht und Spaltung ausarten müsse. Zugleich enthält dieser Abschnitt Hindeutungen auf die Störungen, welche durch die Umtriebe der Gegner wirklich schon in die Gemeinde gekommen waren. Denn grade dadurch, daß unter den Galatern trotz allem Pochen auf das Gesetz das zweite Gebot, das der Nächstenliebe, so gröblich verletzt, und statt der Früchte des h. Geistes die giftigen Früchte des Fleisches offenbar wurden, war das Treiben der Judaisten nach dem Ausspruch des Herrn: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen — augenfällig gerichtet. Mit feiner Wendung ist aber das, was Paulus den fleischlichen Verdrehern seiner Lehre, wie den Gesetzeseiferern zu sagen hat, in einander verflochten, da der Irrthum beider aus der σάρξ entsprang. — ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ähnlich I Thess. IV, 7. wie anderswo εἰς; vergl. Kol. III, 15. I Tim. VI, 12. I Petr. II, 21. V, 10. ἀφορμή der Punkt, von welchem die Bewegung (ὁρμή) ausgeht, die Veranlassung, der Vorwand zu etwas; vergl. Röm. VII, 8. 11. II Kor. V, 12. (wo es mit dem Dat. der Person und Gen. der Sache verbunden ist) XI, 12. I Tim. V, 14. Statt τῇ σαρκί lesen D* Vulg. u. a. τῆς σαρκός; bezeichnender ist ersteres, da es das Fleisch als das active hinstellt, welchem die Gelegenheit dargeboten wird. — τὴν ἐλευθερίαν ein elliptischer Accusativ; so ebenfalls nach μή Sophokles Antig. 577. Aristoph. Acharn. 345. Wespen 1179. Aehnlich Horatius: quo mihi fortunam, si non conceditur uti. Das im Gedanken liegende Verbum: ἔχητε oder λάβητε, ergänzt sich von selbst. Ein solcher Ergänzungsversuch in der Uebersetzung ist detis der lat. Ant. — ὥστε hat gewiß ur=

sprünglich keine griech. Hs. gelesen, in den graecolat. G kam es nur als Correctur aus dem Lat. — Mar. Vict. tantum ne libertate in occasionem carnis abutamini.

Statt διὰ τῆς ἀγάπης bieten DEFG. It. Vulg. Mar. Vict. τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος, was eine passende Antithese zu σαρκὶ bilden und die Liebe nicht als natürliche Zuneigung, sondern als übernatürlich und geistig bezeichnen würde, wodurch zugleich der Uebergang zu V. 16. vermittelt wäre. Wegen solcher Vorzüge diese Lesart für ein Glossem halten, ist bei aller Prätension des Gegentheils unkritisch; sie wäre unbedingt vorzuziehen, wenn A und B für sie sprächen. — Die wahre Freiheit des Menschen besteht darin, daß er 1) keiner Gewalt unterthan sei, welche nach der göttlichen Fügung er beherrschen sollte (Ps. 48, 13. et homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis); daß er 2) den Creaturen nicht aus sinnlicher Liebe oder Furcht, sondern nur um Gottes willen und soweit es Gott gebietet, sich unterwerfe und somit vor Allem kein Sclave der Sünde und des Fleisches sei (Kol. III, 22.); daß er 3) Gott in Allem seinen Willen zum Opfer bringe und in sich die Worte erfülle: Dein Wille geschehe im Himmel also auch auf Erden. Gott selbst aber, der als Herr der Schöpfung die strengste Botmäßigkeit fordern kann, will, daß der Mensch diese Unterordnung seines Willens mit freudigem und freiem Gehorsam vollbringe, und gießt deßhalb in das Herz des Menschen die Liebe des h. Geistes, die schmeidigt, ohne zu zerbrechen, unwiderstehlich überredet, ohne zu zwingen, allmächtig anzieht und dadurch die Freiheit dennoch nur steigert. Liebe ist die geheimnißvolle Kraft, welche den scheinbaren Widerspruch zwischen Freiheit und Unterthänigkeit vermittelt, den Egoismus bricht und den Menschen fähig macht, ein Glied zu werden, das sich im Organismus des Leibes Christi unterordnen und andern verbinden kann (I Kor. IX, 19. XII, 27.). Daher heißt die Liebe anderswo σύνδεσμος (Kol. III, 14.). — Höchst nachdrucksvoll sagt der Apostel δουλεύετε. Die falsche Freiheit sträubt sich gegen das in der Endlichkeit der Creatur nothwendig begründete Dienen an und für sich und fällt dadurch in die Bande der Sünde (frangam jugum ejus et non

serviam); die wahre erkennt, daß grade im Gehorsam das Geheimniß der Erlösung besteht, gehorcht aber nur mittelbar oder unmittelbar dem höchsten Gut, wodurch jede andere Knechtschaft aufhört (Röm. VI, 18. 22.). Darum steht dem ζυγὸς δουλείας V. 1. das Joch Christi gegenüber Matth. XI, 29. Sehr ähnlich in Gedanken und Worten ist mit unserer Stelle I Petr. II, 16. ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δοῦλοι θεοῦ.

V. 14. Statt πληροῦται haben ABC Tertull. adv. Marc. V, 4. (offenbar las Tert. selbst so, nicht bloß Marcion) πεπλήρωται, was bei so bedeutender Aut. vorzuziehen ist; der Sinn bleibt derselbe; das Perf. wie Röm. XIII, 8. 9., welche Stelle lehrt, daß Paulus hier in πεπλ. beides, die Zusammenfassung (ἀνακεφαλαίωσις) und die Erfüllung des ganzen Gesetzes im Gebot der Nächstenliebe ausdrücken will. Marcion nahm πεπλήρ. natürlich in einem andern Sinn (quasi jam non implenda Tert.), was aber diese Lesart nicht als eine Interpolation von seiner Seite verdächtigen kann. — Vor ἐν ἑνὶ λόγῳ geben D*EFG. It. ἐν ὑμῖν, was auch Tert. bestätigt; M. Vict. universa enim lex in vobis uno sermone impletur. Dieser Zusatz wäre nicht unpassend, um anzudeuten, daß der Apostel hier nur die Gebote über Pflichten gegen die Nächsten berühren wolle: das Gesetz wird unter euch (d. h. bezüglich euerer gegenseitigen Pflichten) erfüllt in dem einen Wort. So werden Röm. XIII, 9. nur die Gesetze der zweiten Tafel aufgezählt und dann in dem der Nächstenliebe summirt, und Lev. XIX, 18., woher die Stelle entlehnt ist, wird ebenfalls nur von dieser geredet. Nöthig ist aber eine solche Einschränkung nicht. Denn daß Paulus das erste Gebot: Du sollst Gott deinen Herrn lieben, hier nicht als die Summe des Gesetzes bezeichnete, erklären August. und Thom. mit Recht daraus, daß beide Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten unzertrennlich zusammengehören, eines in dem andern erfüllt wird. Aug. Cum ergo utrumque praeceptum ita sit, ut neutrum sine altero possit teneri, etiam unum horum commemorare plerumque sufficit, cum agitur de operibus justitiae: sed opportunius illud, de quo quisque

facilius convincitur. Unde Joannes dicit: *qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* So auch Est., Lap. — Unstreitig schwebte dem Apostel der Ausspruch Christi Matth. XII, 39. Mark. XII, 31. vor; und wie schon die letzte Stelle beweist, auch in der Synagoge war diese Summe des νόμος nicht unbekannt, da Hillel, dem Großvater Gamaliel's, des Lehrers Pauli, der Ausspruch zugeschrieben wird: quod tibi ipsi odiosum est, proximo tuo ne feceris; nam haec est tota lex. Babyl. Schabbath. fol. 31. 1. — ἐν τῷ lassen D*FG. It. Vulg. Tert. Mar. Vict. aus; es könnte aus Röm. XIII, 9. entlehnt sein, wo indessen G. It. Vulg. es ebenfalls auslassen. — Statt ἑαυτὸν geben alle guten Aut. σεαυτόν, wie die LXX. Lev. XI, 18.

V. 15. δάκνειν und κατεσθίειν starke bildliche Bezeichnungen feindseliger Angriffe und Nachstellungen, besonders durch Verläumdung; vergl. Ps. XXVI, 2. LII, 5. LVII, 5. und die Beispiele bei Schleusner. Hitopadesa I, 4. p. 23. ed. Lassen. „vorn fällt er zu Füßen und frißt das Fleisch des Rückens.“ Dente invido mordeor Horat. Carm. IV. 3, 16. κατεσθ. könnte sich auch auf ungerechte Beinträchtigungen an Hab und Gut beziehen. Matth. XXIII, 14. II Kor. XI, 20. Auffallend ist es, daß Cyprian Testim. III, 3. gibt: si autem mordetis et incusatis invicem; Mar. Vict. quodsi mordetis et accusatis invicem, als ob sie κατηγορεῖτε gelesen hätten. — Solche gegenseitige Anfeindung sowohl unter Einzelnen, als auch unter Parteien (wie sich in Galatien die Judaisten und Pauliner gegenüber standen) pflegen nur mit dem zeitlichen und ewigen Untergange beider zu enden; daher βλέπετε μὴ ὑπὸ ἀλλ. ἀναλ. (II Theff. II, 8.), das gänzliche Verzehren, welches durch jenes δάκνειν und κατεσθίειν herbeigeführt wird.

V. 16. Λέγω δὲ reassumirt den V. 13. begonnenen Gedanken: die Freiheit soll dem Fleisch nicht zum Vorwand dienen; euer Unfriede aber stammt aus dem Fleisch; darum überwindet vor Allem dieses. Paulus weist hier als die Quelle der Sünden der Verläumdung und des Hasses die Ungezügeltheit des natürlichen Menschen nach, wie Jak. IV, 1 ff. — πνεύματι περιπ. wan=

delt nach und in dem Geiste, d. h. nach dem vom h. Geiste erleuchteten, höheren[1]) Menschen, das Gegentheil von περιπατεῖν ἐν ματαιότητι τοῦ νοός Eph. IV, 17. Durch den Fall ist der Mensch σάρξ geworden im schlimmen Sinn des Wortes, und obgleich er die pneumatische Anlage nicht verloren hat, so kann sie doch nicht anders in ihm lebendig werden, als durch die Gnade des h. Geistes. Thom. Ambulandum est ergo spiritu, id est mente, ut ipsa ratio sive mens legi Dei concordet, ut dicitur Rom. 7. Nam spiritus humanus per se vanus est, et nisi regatur aliunde, fluctuat hac utque illac — non ergo perfecte stare potest humana ratio, nisi secundum quod est recta a spiritu divino. Der Streit zwischen den Auslegern, ob πν. den Menschengeist oder den h. Geist (so Est.) bezeichne, ist daher überflüssig. — οὐ μὴ τελέσητε ist nicht präceptiv, sondern folgernd: so werdet ihr die Begierde des Fleisches nicht erfüllen. Matth. V, 20. XVI, 28. Luk. VI, 37. Dieser Gebrauch von οὐ μὴ mit dem Conj. statt des fut. ist ächt griechisch; daher denn auch die Vulg. sehr richtig perficietis, was durchaus nicht τελέσετε im gr. Text voraussetzt, wie D**E offenbar als Correctur aus dem Lat. lesen.

V. 17. und 18. Der Nachweis des Vorhergehenden. Wer nach dem Geiste lebt, erfüllt nicht die Fleischesbegierden (worin zugleich der Tadel liegt: ihr thatet letzteres und seid also nicht im Geiste gewandelt); denn Geist und Fleisch sind sich feindlich entgegengesetzt, und wo eines von beiden vorwaltet, hemmt es die Thätigkeit des andern. — ἐπιθυμεῖ. Auch der geistige und in der Gnade lebende Mensch begehrt und liebt (vergl. Luk. XXII, 15.

1) Es genügt nicht, πν. als den intellectuellen Theil der Seele zu fassen, σάρξ als den sensitiven. Denn im gefallenen Menschen ist dadurch, daß das Niedere über das Höhere Herr wurde, auch letzteres depravirt, wenn gleich nicht der Fähigkeit der Wiederherstellung beraubt worden. Der ganze unerlöste Mensch mit allen seinen Kräften ist also nach dem Sprachgebrauch der Schrift σάρξ, und Gott hat ihm seinen Geist genommen (Gen. VI, 3.); nur durch die Wiedereingießung desselben kann das pneumatische Element im Menschen wieder die Oberhand gewinnen; πνεῦμα aber hier bloß vom h. Geiste zu verstehen, möchte den Gedanken des Apostels allzusehr einschränken.

von den Engeln, I Petr. I, 12.), aber sein Begehren ist nach Gott und den ewigen Dingen gerichtet, und daher gegen die sinnlichen Triebe; sein Begehren ist das Begehren des in ihm wohnenden Geistes Gottes; daher geht πν. auch implicite auf diesen. — ταῦτα δὲ (γὰρ BD*EFG. It. Vulg., was vorzuziehen ist; für den Zusammenhang macht es keinen Unterschied) ἀλλήλοις ἀντίκειται (so statt ἀντίκ. ἀλλ. alle guten Aut.) keineswegs tautologisch, besonders wenn ἀντίκ. mehr im Sinne von: naturaliter sibi opposita sunt genommen wird; denn aus dem nach der Erbsünde natürlichen, allgemeinen Gegensatz von Fleisch und Geist entspringt ihr in einzelnen Acten sich äußernder Kampf, der im vorigen angedeutet wurde. Geist und Fleisch bekämpfen sich aber, weil ihre durch die Gnade vermittelte Eintracht im Gehorsam gegen Gott durch die Sünde zerrissen und sie nunmehr nach göttlicher Zulassung so lange Feinde sind, bis sie in Christo wieder den Frieden finden. Ob das Folgende ἵνα μὴ κ. τ. λ. als Zwecksatz zu fassen sei, oder ἐκβατικῶς: so daß (letztere Erklärung bei Est.) hängt vor Allem davon ab, von welchem Zustand des Menschen das Gesagte verstanden werden muß. Mehrere neuere protestantische Ausleger (Rückert, de W.) denken hier an den status naturae lapsae abstract vom Geistesleben des Christenthums. Diese Erklärung ist aber grundfalsch; denn nach paulinischer Lehre kann in dem der Erlösung noch nicht theilhaftigen Menschen von einem πνεῦμα, welches gegen die σὰρξ wäre, nicht die Rede sein; auch das Gesetz an und für sich gibt das pneumatische Leben nicht, wenn es auch jenen Gegensatz von Fleisch und Geist wenigstens zum vollen Bewußtsein bringt, und das πνεῦμα des Menschen anregt, ohne es jedoch durch den göttlichen Geist zu potenziren. Es kann daher V. 17. auch nicht von dem Zustand unter dem Gesetze abstracte gelten, sondern wir haben vielmehr an jene Periode des innern Lebens zu denken (August. Retract. I, 24. 2., Thom., Est., Lap.), wo zwar durch den Glauben und die Gnade das neue Vitalprincip des Geistes gegeben ist, jedoch durch die göttliche Zulassung der Kampf zwischen Geist und Fleisch noch fortbesteht, damit ein Sieg und Verdienst möglich sei. In diesem Zustande dient der Geist zur Schranke des Fleisches, damit dieses

nicht seine Gelüste vollbringe; andrerseits die Schwäche und Versuchlichkeit des Fleisches zum Zügel des nach oben strebenden Geistes, damit er nicht sein von Gott gesetztes Maaß überschreite und in Demuth auf die Vollendung harre. Bei dieser Auffassung kann ἵνα μὴ auch als Zwecksatz genommen werden; beide sind sich entgegengesetzt, damit eines das andere im Maaße halte und der Mensch nicht jederzeit thun könne, was er einseitig will; θέλητε bezöge sich also nicht bloß auf das Wollen des Fleisches, sondern auch auf das des Geistes. Ein falsches Gleichgewicht sollen sich indessen beide nicht halten, sonst würde der Mensch nie zur Freiheit vom verdammenden Gesetz gelangen; vielmehr soll der Geist das Ueberwiegende sein; daher V. 18. εἰ πν. ἄγεσθε (vergl. Röm. VIII, 14. I Tim. III, 6. I Kor. XII, 2.). Wo das Geistesleben vollendet ist, da hört das Gesetz auf zu verbieten, weil der Wille nichts Verbotenes begehrt, und zu verdammen, weil es nichts Verdammliches findet. — Oder man kann V. 17. zwar von der Periode wirksamer Gnade verstehen, wo aber doch noch das Fleisch vorherrschend zu werden droht (wie bei den Galatern). Dann ist θέλητε von dem Wollen des Guten zu nehmen, das durch das Fleisch noch vielfach gehindert wird (Röm. VII, 19.), ἵνα μὴ aber ἐκβατικῶς. Hieran schließt sich V. 18. trefflich an.

V. 19—21. Der Apostel zählt öfters in seinen Briefen längere Reihen der aus der sündigen Natur entspringenden Laster auf, ohne dabei eine äußere Vollständigkeit zu beabsichtigen, wie Thom. sagt: cum Apostolus in diversis locis diversa vitia et diversimode enumerat, non intendit enumerare omnia vitia ordinate et secundum artem, sed illa tantum, in quibus abundant et in quibus excedunt illi, ad quos scribit; vergl. Röm. I, 29. XIII, 13. I Kor. VI, 10. II Kor. XII, 20. Eph. V, 5. Kol. III, 5. I Tim. I, 9. II Tim. III, 2. (I Petr. IV, 3.), an welchen Stellen sich mehrere der hier genannten Paare wiederholen. Leider scheinen die Hs., was die Aufeinanderfolge dieser Glieder betrifft, nicht sehr sorgfältig verglichen zu sein. μοιχεία vor πορνεία lassen ABC Vulg. Tert. u. a. weg, während F G Or. Iren. Cypr.[1])

---

1) Cyprian Testim. III, 64. liest die ganze Stelle so: Caro concupis-

μοιχεῖαι bieten; es ist vielleicht aus Mark. VII, 21. entlehnt. πορνεία ist die species der fornicatio, während ἀκαθαρσία alle Sünden der Unreinigkeit (beide ebenso verbunden Eph. V, 3. Kol. III, 5.) umfaßt; — ἀσέλγεια bezeichnet die ganze äußere Ueppigkeit und Unverschämtheit der Wollust, wie sie sich namentlich im heidnischen Cultus zeigte, daher auch die Verbindung mit εἰδωλολατρεία. πορν., ἀκαθ. und ἀσέλγ. II Kor. XII, 21. ἀσέλγ. mit ἀκαθ. Eph. IV, 19. mit κοῖται Röm. XIII, 13. Das Wort findet sich in derselben Bedeutung I Petr. IV, 3. II Petr. II, 7. 18. Jud. 4. Mark. VII, 22. — Die (doch haben Hier., Aug. u. a. impudicitia nicht) Vulg. gibt zwei Worte: impudicitia, luxuria, die den Begriff erschöpfen. Tertull. de pudic. c. 17. lascivia. φαρμακεία Giftmischerei; daher zu ἔχθραι gesellt. Apok. XXI, 8. stehen die φαρμακεῖς (im Sinne von Zauberer) neben den Götzendienern; vergl. auch Apok. IX, 21. XVIII, 23. Würde oben μοιχεῖαι gelassen, so würde auch hier εἰδωλολ. mit φαρμ. zusammen treffen; dagegen ἔχθραι vereinzelt stehen, da ἔρ. ζῆλ. u. s. w. nach dem Sprachgebrauch des Apostels zu verknüpfen sind. — ἔρεις und ζῆλοι ebenso gepaart Röm. XIII, 13. II Kor. XII, 20., wo auch θυμοί und ἐριθεῖαι, dort von der Vulg. mit animositates und dissensiones gegeben; vergl. Clem. Rom. ad Cor. I, 3. ἔρ. Zwistigkeiten. ζῆλοι Eifersucht. θυμοί die Ausbrüche des innern gegenseitigen Unmuthes. ἐριθεῖαι (Röm. II, 8. Phil. I, 16. II, 3. Jak. III, 14. 16. mit ζῆλος verbunden) von ἐριθεύειν, ehrgeizig und

---

cit adversus spiritum et spiritus adversus carnem. Haec enim invicem adversantur sibi, ut non, quae vultis ipsa faciatis. Manifesta sunt autem facta carnis, quae sunt: adulteria, fornicationes, immunditiae, spurcitiae, idololatriae, veneficia, homicidia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, provocationes, simultates, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, commissationes et his similia. Hier ist homicidia (φόνοι) weiter vorgerückt, nicht, wie fälschlich angegeben wird, ausgelassen; ἐριθ. scheint doppelt übersetzt mit provoc. und simult. Augustin: fornicationes, immunditiae, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, animositates, aemulationes, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, comessationes; was zwischen der Vulg. und dem Text Cyprians steht.

ränkesüchtig sein[1]); φιλονεικεῖν Vulg. rixae. — διχοστασίαι (Röm. XVI, 17. I Kor. III, 3.) förmliche äußere Spaltungen, σχίσματα, deren Ende dann Absonderungen von der Gemeinde sind: αἱρέσεις I Kor. XI, 19. II Petr. II, 1. — φθόνοι, φόνοι um des Lautes und Begriffes willen nebeneinandergestellt, wie Röm. I, 29. Neid und Haß ist geistiger Mord, und der äußere Mord entspringt aus jenem (Gen. IV, 8. I Joh. III, 12 ff.). φθόνοι sind die habituell gewordenen und gesteigerten ζῆλοι. — μέθαι Trunkenheit (mehr nach ihrer Erscheinung im Individuum aufgefaßt), κῶμοι Gelage. vergl. Röm. XIII, 13. I Petr. IV, 3. — Betrachten wir nun den Zusammenhang, so finden wir in dieser Reihe keineswegs ein willkührliches Zusammenwerfen verschiedener Sünden, sondern eine absichtliche Ordnung und Steigerung. Die durch den h. Geist gewirkte Liebe hatte der Apostel V. 13. empfohlen und sie als das Wesen der wahren Freiheit hervorgehoben: bei der Schilderung der Schattenseite nun stehen zuerst die Sünden, welche aus der unordentlichen Liebe zu sich selbst und den Creaturen entspringen und zuletzt in Haß gegen den Schöpfer übergehen; daher in dem Götzendienst ihren Culminationspunkt haben. Dann folgen jene Laster, die wiederum aus niederer Selbstliebe, nun aber verbunden mit dem Haß gegen andere, hervorgehen, und auch hier ist kunstvolle Steigerung von kleineren Erbitterungen und Eifersucht an durch Zorn, Ränkesucht bis zu Spaltungen und gänzlicher Lostrennung von der Kirche, ja bis zum Morde hin. Diese zweite viergliedrige Klasse von Verirrungen des fleischlichen Menschen ist aber weiter ausgeführt, weil grade hierin die Krankheit der Galater lag und in jener Stufenfolge von ἔρεις — φόνοι ihre eigene Geschichte, die Genesis ihres Abfalls (in welchem sie schon bis zu διχοστ. und αἱρ. gediehen waren) höchst treffend gemalt ist. Zwischen der ersten Klasse und dieser zweiten stehen φαρμ. und ἔχθραι, letzteres der Gattungsbegriff aller folgenden Sünden, ersteres entweder noch eng verbunden mit εἰδωλ., oder aber wegen seiner Dop-

1) Es scheint fast, als ob im Gebrauch dieses Wortes zwei verschiedene Etymologien, die von ἔριθος (lanificus, servus) und eine falsche von ἐρίζω vermischt worden seien.

peldeutigkeit (Zauberei und Giftmischerei) als Mittelglied gewählt. Scheinbar unvermittelt kommen μέθαι und κῶμοι ans Ende; aber der Verlauf der Corruption der menschlichen Natur ist es, daß der in unzüchtiger Liebe und ungezügeltem Hasse umhergeworfene Mensch zuletzt sich in dem Taumel der Unmäßigkeit betäubt und zu Grunde richtet; es ist die crapula die tiefste sittliche Stufe, wo der Rest des Menschlichen verloren geht (II Petr. II, 13. Jud. 10—12.). — Wie öfters an den angeführten Stellen, so bedient sich der Apostel auch hier der Plurale, und gewiß nicht umsonst grade bei den Sünden von ἔχθραι angefangen, theils weil sie in der galatischen Gemeinde in großer Häufigkeit geschahen, theils weil es ihre Natur mit sich bringt, daß sie in einer Multiplicität äußerer Acte erscheinen und ebenso zu Vervielfältigung der Parteien führen. — ἃ προλ. in Bezug auf welche Laster ich euch voraussage; das Voraus bezieht sich auf die ewige Zukunft, die im Folgenden ausgedrückt ist. καὶ vor προεῖπον lassen BFGgr. Vulg. Chrys. Tert. u. a. aus; doch ist es wohl beizubehalten, da die überwiegenden Aut. dafür sind; einen Unterschied im Gedanken begründet die Auslassung nicht. Statt προεῖπον D*EFG προείρηκα. Unstreitig bezieht sich προεῖπον auf jene Zeit, wo der Apostel persönlich den Galatern das Evangelium verkündete, und zwar als er bei seinem letzten Aufenthalt die Verwirrungen der Gemeinde schon in ihrem Keime vorfand. — βασ. θεοῦ οὐ κληρ. I Kor. VI, 9. 10. XV, 50.

V. 22. und 23. Im Vorhergehenden sprach der Apostel von der Menge der ἔργα des Fleisches; hier redet er in einfacher Zahl von dem καρπὸς des Geistes (vergl. Röm. VI, 22. Phil. I, 11.). Je mehr der Mensch gottähnlich wird, desto mehr participirt er auch an der Einfachheit Gottes, desto mehr werden seine Gedanken, Worte und Werke ein Ganzes, ein fortgesetzter Act der Liebe und Anbetung Gottes, ein Organismus, an welchem die verschiedenen Tugenden nur Glieder sind. Es ist im geistlichen Gebiet wie in der Natur: das Leben des Organismus, der Frucht u. s. w. besteht in der aus Unterordnung und gegenseitiger Durchdringung der einzelnen Theile hervorgehenden Einheit; sowie diese aufhört, entspringt eine Vielheit, wo jeder einzelne Theil eine besondere

Existenz behaupten will und ein falsches Leben erhält, welches der Tod des Ganzen ist — die Verwesung. Wie sich der eine gesunde, lebendige Leib verhält zu dem todten, in seine Atome zerfallenden, der nur in Würmern und Gährung ein Scheinleben hat, wie regelmäßige organische Bildungen krankhaften Geschwüren und Gewächsen, wie der edlen fruchttragenden Pflanze Schmarotzerschlingen und Unkraut gegenüberstehen, so die in der Liebe begründete Einheit aller Tugenden der Verwesungsvielheit des Lasters, welches trotz dieser scheinbaren Fülle dennoch unfruchtbar ist; daher Eph. V, 9. und 11. der καρπὸς τοῦ φωτὸς den ἔργοις ἀκάρποις τοῦ σκότους entgegengesetzt wird. Thom. Quod producitur ex aliquo praeter naturam ejus, non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis. Opera autem carnis et peccata sunt praeter naturam eorum, quae Deus naturae nostrae inseruit. Deus enim humanae naturae quaedam semina inseruit, sc. naturalem appetitum boni et cognitionem et addidit etiam dona gratiae. Et ideo, quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis. — Aus unserer Stelle hat die scholastische Theologie ihre Lehre von den fructus spiritus sancti entwickelt (vergl. Thom. z. u. Stelle und Summa theol. I, 2. q. LXX.) und die Definition der natürlichen Frucht: id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quandam in se suavitatem habet mit Geist und Scharfsinn auch an der übernatürlichen Frucht des h. Geistes nachgewiesen. Da die Vulg. zwölf Tugenden nennt, so ist diese Zahl bei den Theologen die gebräuchliche jener fructus geworden. Der griechische Text bietet nur neun oder zehn; diese scheinbare Abweichung löst sich indessen leicht auf, wenn man beachtet, daß einige Begriffe von der Vulg. doppelt gegeben sind. So wird πραΰτης (dies ist die richtige, durch ABC bestätigte Form) in der lateinischen Uebersetzung bald mit mansuetudo (I Kor. IV, 21. II Kor. X, 1. Eph. IV, 2. I Tim. VI, 11. Tit. III, 2.), bald mit modestia gegeben (Kol. III, 12. II Tim. II, 25.), welches sonst der ἐπιείκεια entspricht (II Kor. X, 1.); mans. und mod. sind also hier nur Uebersetzungsvarianten. Ebenso wird μακροθυμία bald mit patientia (Röm. IX, 22. Eph. IV, 2. Kol. III, 12. I Tim. I, 16.

II Tim. IV, 2. Hebr. VI, 12. Jak. V, 10. I Petr. III, 20.), bald mit longanimitas (Röm. II, 4. II Kor. VI, 6. Kol. I, 11. II Tim. III, 10.) übersetzt; und es ist also nicht zu vermuthen, daß in dem gr. Text der Vulg. etwa ἐπιείκεια und ὑπομονή neben πραΰτης und μακρ. standen. Selbst ἁγνεία, was am Ende D*EFG Vulg. lt. hinzufügen, ist vielleicht nur eine Glosse zu ἐγκράτεια, was die Vulg. Act. XXIV, 25. mit castitas wiedergibt. Daß der ursprüngliche lat. Text weniger Glieder enthielt, beweist Cypr. a. St., der mit Weglassung von benignitas, patientia und modestia und Zufügung von castitas nur neun hat, Hier. und Aug. (hier und tract. 87. in Joann.), die ganz mit unserm gr. Text übereinstimmen. Hat also der Apostel nur neun Tugenden aufgezählt, so ist es bemerkenswerth, wie diese sich nach dem Grundtypus der drei göttlichen Tugenden zu drei und drei gruppiren, während die Laster, die Folge eines falschen Dualismus, paarweise gereiht sind. Die erste Gruppe enthält die Wirkungen des h. Geistes im Herzen des Menschen vor Allem bezüglich auf Gott (ohne die Beziehung auf den Nebenmenschen auszuschließen): ἀγάπη Röm. V, 5. I Kor. XIII, 4. χαρά. Der innerliche Jubel der Seele, welcher aus der Liebe Gottes und der Betrachtung der Größe des Heils entspringt. Eccl. I, 12. Röm. XIV, 17. Phil. IV, 4. Joh. XVI, 22. Bernhard Serm. VI. Illud est verum gaudium, quod non de creatura, sed de creatore concipitur, quod cum acceperis, nemo tollet a te; cui aliunde comparata omnis jucunditas moeror est, omnis suavitas dolor est, omne dulce amarum est. εἰρήνη der Friede der Seele mit Gott, durch die Sündenvergebung im Blute Christi geschlossen, die selige Ruhe des Menschen nach Vollendung des Kampfes der Leidenschaften, soweit dies hier möglich ist, der Frieden nach außen hin mit den Menschen, so fern ihn die Liebe Gottes gebietet. Joh. XIV, 27. Phil. IV, 7. Somit leitet εἰρ. schon zur zweiten Reihe (μακρ., χρηστ., ἀγαθ.) über, welche die Aeußerungen der Liebe bezüglich des Nächsten schildert. Wie χρ. und ἀγ. unterschieden seien, ist nicht ganz klar; ersteres übersetzt Vulg. mit bonitas (Röm. II, 4. XI, 22. Eph. II, 7.); anderswo mit suavitas II Kor. VI, 6.; mit benignitas Kol. III, 12. Tit. III, 4. Es scheint die innere Durchdrungenheit von Güte und Liebe zu

bedeuten, wie Gott wesenhaft χρηστὸς ist; Thom. l. c. Summae: voluntas bene faciendi. ἀγ. (Röm. XV, 14. Vulg. dilectio. Eph. V, 9. II Theff. I, 11. bonitas) möchte sich wohl mehr auf die Aeußerungen des Wohlwollens in Werken beziehen (Thom. beneficientiae executio). — Während die erste Dreizahl die Wirkungen der Liebe Gottes im Menschen, die zweite die positiven Wirkungen der Liebe gegen den Nebenmenschen enthält, bezieht sich die dritte mehr auf die negativen, d. h. auf die Entfernung solcher Dinge aus dem äußern Handeln des Menschen, welche den Frieden mit Gott und dem Nächsten stören müßten, wie z. B. der Falschheit, Heftigkeit u. s. w. πίστις Treue Röm. III, 3. Tit. II, 10., seltener in diesem Sinn als πιστὸς treu; vergl. I Kor. IV, 2. Eph. VI, 21. Hebr. III, 2. — Manche ältere Ausleger fassen es als Glauben und im Gegensatz gegen die αἱρέσεις oben, was aber offenbar nicht in den Zusammenhang paßt; die göttliche Tugend des Glaubens ist dem Apostel zu sehr Wurzel aller Tugenden und Bedingung des Erlangens des h. Geistes, als daß er hier die πίστις in diesem Sinn als einen καρπὸς πν. bezeichnen könnte. — πραΰτης Sanftmuth, Bescheidenheit des äußern Benehmens, mit πίστις verbunden Eccl. XLV, 4. ἐν πίστει καὶ πραΰτητι αὐτοῦ ἡγίασεν von Moses, wo πίστ. offenbar auch die Treue meint mit Beziehung auf Num. XII, 3. 7. — ἐγκράτεια (II Petr. I, 6.) entfernt vom Menschen alle ungeregelten Ausbrüche des thierischen Begehrens und sieht daher zunächst auf μέθαι und κῶμοι zurück. — So richtig die ältern Ausleger (Aug., Thom. u. a.) empfinden, daß der Apostel bei Aufzählung der Laster sowohl als der Tugenden durchaus keine systematische Vollständigkeit beabsichtigte, und daß er ebenso wenig in der Reihe der fructus spiritus eine ängstliche Beziehung derselben auf das entgegengesetzte und vorhergenannte Böse wollte, so haben sie dennoch mit Recht eine Parallelisirung im Allgemeinen versucht. Der falschen Liebe und Freude in Unzucht und Götzendienst stehen die wahren gegenüber; den φαρμ. und ἔχθραι der Friede; den vier Paaren von ἔρεις bis φόνοι entsprechen μακρ. — πραΰτης — endlich den μέθαι und κῶμοι ἐγκράτεια. — τοιούτων entweder Masc. (so die

Griechen); oder Neutr. nach Hier., Aug., der es grammatisch so nimmt (adversus haec), aber doch mit Beziehung auf I Tim. I, 8. von den Personen versteht. Thom. adversus hujusmodi non est lex, id est contra opera spiritus, sed spiritus docet ea; nam sicut lex exterius docet opera virtutum, ita et spiritus interius movet ad illa. Rom. VII, 22. Das Gesetz verbietet eine Reihe von Lastern und ist gegen sie gerichtet; gegen die genannten Früchte des Geistes aber ist es nicht, vielmehr sind sie alle in dem Gebote der Liebe enthalten. Wie hoch stellt Paulus dadurch das pneumatisch verstandene Gesetz, wie ernst weist er die Gesetzesverächter zurück und wie versöhnt er jene, denen es bei ihrem Eifer für den Decalog wirklich um die Haltung der Gebote Gottes und um die Liebe zu thun war!

V. 24. Οἱ δὲ τοῦ Χρ. (ABC fügen Ἰησοῦ hinzu; vergl. oben III, 29.) ist ein stillschweigender Gegensatz gegen die ὑπὸ νόμον. Diejenigen, welche der Gnade theilhaftig und Christo durch den Glauben und die Taufe verbunden worden sind, haben das Fleisch gekreuzigt. Und zwar beginnt diese Kreuzigung des Fleisches mit der Einleibung des Menschen in Christum, welcher das Fleisch des alten Adam ans Kreuz geheftet hat (Kol. II, 14.), damit eine neue σάρξ werde, Sein h. Leib, welchem verbunden wir wieder Theil haben können am Leben und der Unverweslichkeit. In dieser sacramentalischen Kreuzigung mit Christo ist dem Menschen das Leiden Christi, Sein Tod, Sein Leben in der Weise generell und wesenhaft gegeben, daß es nur an ihm liegt, in allen einzelnen Acten seines zeitlichen Lebens die Kreuzigung der σάρξ fortwährend zu erneuern, den geistigen Tod des sündhaften Menschen fortzusterben, das wahre Leben zu befestigen; dann wird er Χριστοῦ bleiben, dem Herrn immer ähnlicher werden und zuletzt mit Ihm herrschen. In οἱ τοῦ Χρ. meint der Apostel also vorzüglich solche, welche schon zu höherer Vollkommenheit gelangt sind, jene Kreuzigung schon vollbracht haben (daher ἐσταύρωσαν), nicht bloß solche, in denen die von Gott in den Sacramenten geschenkte Theilhaftigkeit Statt gefunden. — παθήματα (Röm. VII, 5.), das, was der Mensch von der sündigen σάρξ in ihrer Tyrannei gegen ihn, sei es willig, sei es ungern, zu leiden hat; die Leidenschaften des

Fleisches, gelöst durch die παθήματα des Heilandes (Phil. III, 10. I Petr. I, 11.). ἐπιθυμίαι hingegen faßt den Menschen mehr von seiner activen Seite als Begehrenden und Handelnden auf. Wegen der natürlichen Multiplicität der sündlichen Begierden wird ἐπιθ. von den h. Schriftstellern oft im Plural gebraucht (Mark. IV, 19. Röm. VI, 12. XIII, 14. II Petr. II, 18.). Diese activ-sündhafte Seite des Menschen ist erlöst durch das heiligste Thun, durch den thätigen Gehorsam, die liebentzündete Begierde des Heilandes, den Willen des Vaters zu thun und sich uns ganz hinzugeben (Luk. XXII, 15.). — Man bemerke, wie Paulus hier jenen Gedanken wiederholt, der II, 20. der Anknüpfungspunkt der ganzen dogmatischen Entwicklung des Briefes war, und wie gleichsam durch künstliche musikalische Harmonie sich immer die Grundaccorde hindurchziehen, die am Ende der Tonentfaltung als nunmehr verstandenes Thema wiederkehren.

V. 25. Eine Bekräftigung des V. 16. Gesagten. Leben im Geist (πνεύματι gleich διὰ πν. oder ἐν πν.) nahmen auch die Galater in Anspruch — aber nur da findet es wahrhaft Statt, wo der Erweis des Lebens ist, das Wandeln im Geiste. στοιχεῖν in einer gewissen Ordnung und Reihe gehen, daher in der Schrift von dem geregelten Wandel nach einem bestimmten Princip gebraucht; vergl. Act. XXI, 24. Röm. IV, 12. Phil. III, 16. unten VI, 16. Vulg. ambulemus. (Aug. spiritu et sectemur, wie Röm. IV, 12.); dagegen in eadem permaneamus regula. Phil. III, 16. und unten secuti fuerint.

V. 26. Der Abschluß im vor. V. scheint dafür zu sprechen, daß schon hier eine neue Gedankenreihe beginnt: dagegen ist jedoch das asyndetisch anhebende ἀδελφοί VI, 1., welches unsere Kapiteleintheilung veranlaßt hat, und sich allerdings sehr zum Einführen von etwas Neuem eignet. Beides ist richtig; denn allerdings vollendet V. 25. das von V. 16. an Gesagte und insofern enthält V. 26. ein frisches Anheben; allein er knüpft sich nichts desto weniger eng an V. 13—15. an und hebt unter den V. 19—21. genannten Werken des Fleisches Jenes hervor, was unter den Galatern das Häufigste war und woran die speciellen Ermahnungen im folg. Cap. geknüpft werden sollen. Außerdem ist in κενόδοξοι (ἅπαξ λεγ. wie

κενοδοξία Phil. II, 3.) grade das getadelt, was schon V. 25. berührt. Viele unter den Galatern hatten die falsche Einbildung, im Geiste zu leben und erhoben sich deßhalb über ihre Brüder, während eben dieser ihr Stolz, ihre Unverträglichkeit und Eifersucht bewiesen, wie sehr sie noch im Fleische befangen waren. Somit haben wir V. 26. als Verbindungsglied von V. 16—25. mit dem folg. Kap. zu betrachten. ἀλλ. προκ. einander herausfordernd; προκ. nur an dieser Stelle im N. T.

Sechstes Capitel.

V. 1. Schon der vor. V. hatte im Allgemeinen jenen Grundfehler fleischlicher Gesinnung berührt, den der Apostel nach den vorausgeschickten generellen Mahnungen besonders hervorzuheben beabsichtigt: die κενοδοξία, und zwar nach zwei Seiten hin: einmal die aus der Selbsterhebung hervorgehende Unverträglichkeit und Härte im Urtheil gegen andere (ἀλλ. προκ.), sodann der Neid, der andern ihre Vorzüge nicht gönnt, und von dem Seinigen nichts aufopfern und mittheilen will (ἀλλήλοις φθον. so ist zu lesen, nicht ἀλλήλους; der Dativ drückt mehr das neidische Vorenthalten aus). Das erste wird hier V. 1—6. ausgeführt; das zweite V. 7. — Nicht bloß gegen die auf derselben Stufe des christlichen Lebens Stehenden, sondern auch gegen die Sünder soll Barmherzigkeit geübt werden; daher ἐὰν καὶ et si. προλ. Vulg. praeoccupatus fuerit, wie sie Sap. IV, 7. δίκαιος δὲ ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι mit: justus si morte praeoccupatus fuerit gibt. Die griechischen Väter erklären es von dem leichter entschuldbaren Hingerissenwerden in der Versuchung; die Präposition προ ist dann am natürlichsten auf das Sündigen vor reiflicher Ueberlegung, auf das Plötzliche und Unerwartete der Versuchung zu beziehen: vergl. Sap. XVII, 17. Sonst heißt προλαμβ. vorausnehmen, anticipiren; Mark. XIV, 8. I Kor. XI, 21., oder antevertere (s. Wetstein), den Vorsprung abgewinnen (Xenoph. de Venat. V, 19. προλαμβάνοντες δὲ τὰς κύνας), was ebenfalls zu dem praeocc. der Vulg. paßt. Thom. praeoccup. id est imprudenter et ex surreptione lapsus, ut nequeat vitare. Oder man könnte das πρὸ auch von der Vergangenheit in dem Sinne verstehen: wenn auch einer früher auf einer Sünde befunden worden ist, so werft es ihm nicht

auch jetzt immer noch vor; so II Kor. XII, 21. προημαρτηκότες. — Sowohl die Gesetzeseiferer, welche ohnehin immer die Schärfe seines richtenden Schwertes führten, als auch falsche Pauliner, die in ihrem hochmüthigen Dünkel von Geistesleben auf die fleischlich Schwachen verachtend herabsahen (was sich z. B. im Montanismus zur Häresie ausbildete), waren geneigt, die Gefallenen mit Schnödigkeit zurückzustoßen; ja der Apostel konnte befürchten, daß die ernsten Worte, die er vorher über die Werke des Fleisches gesprochen hat, grade zu solcher Lieblosigkeit mißverstanden werden möchten. Darum hier der Nachweis, daß wie der Geist das Fleisch nie haßt, um es zu verderben, sondern um es zu retten, so die Geistigen nur die Sünde hassen, die in ihr Schmachtenden aber mit großer Sanftmuth zurückzuführen haben, daß sich grade darin die eben genannten μακρ. χρηστ. ἀγαθ. und πραΰτης des Geistes zeigen müssen. — ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ kann allerdings auf die Vollkommneren in der Gemeinde bezogen werden, enthält aber zugleich den Nebensinn: ihr, die ihr euch für πν. haltet und als solche erhebt, beweist es dadurch, daß ihr den Schwachen zu Hülfe kommt. πν. wie I Kor. II, 15. III, 1. XIV, 37. ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ Röm. XV, 1. καταρτ. etwas zubereiten, vollenden, vollkommen (ἄρτιον II Tim. IV, 17.) machen, somit, wenn es Schaden gelitten hatte, wieder in die rechte Ordnung bringen. Hesych. καταρτίσαι· τελειῶσαι, στερεῶσαι mit Bezug auf Hebr. XIII, 21.; vergl. Matth. IV, 21. Mark. I, 19. Luk. VI, 40. I Kor. I, 10. II Kor. XIII, 11. I Thess. III, 10. I Pet. V, 10. καταρτισμὸς Eph. IV, 12. — ἐν πν. πρ. wie I Kor. IV, 21. gewiß nicht bloß: in sanfter Gesinnung, wie Rückert meint, sondern in der geistigen Stimmung der Sanftmuth, welche durch den h. Geist hervorgebracht wird; da aber diese Gnadenwirkung eine Folge der Ausgießung des h. Geistes in das Herz des Menschen ist, Sanftmuth, Friede, Freude wunderbare Mittheilungen der Eigenschaften des inwohnenden Geistes sind, so wird der bewirkte Zustand mit dem wirkenden Geist identificirt; vergl. II Tim. I, 7. Röm. VIII, 26. Daher Chrys. u. A. bei πν. mit Recht auch an den göttlichen Geist denken. — Zur Sache vergleicht Thom. sehr

passend Ps. 140, 5. corripiet me justus in misericordia et increpabit me. I Thess. V, 14. Daß dieser Geist der Milde auch die Strenge nicht ausschließe, versteht sich von selbst; harte Heilmittel sind oft nöthig, die Härte soll nur nicht im Herzen des Arztes liegen. August. sagt darüber goldne Worte zu unsrer Stelle. — σκοπῶν σεαυτόν. Wo eine allgemeine Ermahnung jedem Einzelnen gilt und eingeschärft werden soll, wird mit Nachdruck die zweite Person gebraucht, die der Rede mehr Lebendigkeit gibt; vergl. Röm. XIV, 4. 10. Hier ist diese Wendung um so bezeichnender (Mar. Vict. Quasi ad unum ex ipsis, qui spirituales sunt, hoc ita protulit, ut consideret unusquisque eorum, ne et ipse tentetur), als sich das Versuchtwerden grade an dem Einzelnen äußert, und durch dieses persönliche Anreden desselben die Gefahr seinem Bewußtsein näher gelegt ist (vergl. I Kor. X, 12. Thom. Nihil ita frangit hominis severitatem in corrigendo quam timor proprii casus). F G It. und einige Lat. haben den Wechsel des Numerus verwischt, indem sie σκοπῶν ἕκαστος σεαυτὸν μὴ καὶ αὐτὸς πειρασθῇ oder σκοποῦντες ἑαυτοὺς μὴ καὶ ὑμεῖς πειρασθῆτε lesen. σκοπεῖν von dem sorgsamen Betrachten; Luk. XI, 35.; unser: zusehen.

V. 2. Von welcher Last hier der Apostel spreche, darüber streiten die Ausleger, indem die einen an die Unvollkommenheiten und Schwächen denken, welche uns selbst drücken oder andern an uns zur Last fallen, oder an die Schulden, die das Gewissen beunruhigen, oder an Kreuz und Leiden im Allgemeinen. Möchte man doch hier, wie an so vielen andern Stellen anerkennen, daß das vieldeutige Wort der Schrift sich nicht immer in irgend einen beschränkten Begriff einzwängen läßt, sondern oft alles Gleichartige umfaßt; so hier alle jene βάρη, die ja auch in der engsten Beziehung unter einander stehen. Thom. Alter alterius onera portate: et hoc tripliciter: uno modo defectum alterius corporalem seu spiritualem patienter tolerando — alio modo necessitati mutuae subveniendo — tertio modo pro poena sibi delicta satisfaciendo orationibus et bonis operibus. Christus der Herr hat, wie Thom. schön bemerkt, die Last der Schwächen, Sünden und Leiden aller auf sich genommen, und sein schweres Kreuz war nur der äußere Ausdruck der

weit schwereren Bürde, die Er innerlich trug (Jes. LIII, 4. I Petr. II, 24.). Mar. Vict. Sic enim et ipse patiens et mala nostra portavit, et pro malis nostris ipse sustinuit. Sein Gebot an uns ist, Ihm dies Kreuz nachzutragen (Matth. X, 38.), und zwar nicht bloß, indem wir unser eignes Leiden (was uns ohnehin oft durch die Lasten Anderer bereitet wird) willig hinnehmen, sondern indem wir auch das Kreuz Christi, die Sünden, Schwächen und Leiden unserer Brüder, so weit an uns ist, wie Simon von Cyrene mittragen. (Röm. XV, 1. Ignat. ad Polyc. 1. πάντων τὰς νόσους βάσταζε, ὡς τέλειος ἀθλητής und vorher: πάντας βάσταζε ὡς καὶ σὲ ὁ Κύριος.) Daher: καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε (so ist mit BG Vulg. It. und den Lat. zu lesen) τὸν νόμον τοῦ Χρ. Das Gesetz bleibt, indem der Heiland nicht gekommen ist, es zu lösen, sondern zu erfüllen, aber es wird nunmehr geistig (Röm. VIII, 2.), d. h. ein Gesetz der Liebe (Joh. XIII, 34. ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους), im Gegensatz gegen die Härte der fleischlich verstandenen Gebote in der Bergpredigt entwickelt.

V. 3. weist als die Quelle der Schärfe des Urtheils und der Lieblosigkeit im Ertragen Anderer den Selbstdünkel nach, der ihre Last nicht tragen will, weil er sich über sie erhebt, ihre Fehler von sich fern glaubt. Εἰ γὰρ δοκεῖ — μηδὲν ὤν ist nicht etwa so zu fassen, als ob der Apostel bloß jenen Dünkel im Auge habe, welcher sich eingebildete Vorzüge beimißt; nach seiner innersten Ueberzeugung ist in der That jeder Mensch aus sich nichts, darf also nie meinen, etwas zu sein, sondern hat Christo die Ehre zu geben, der in ihm wirkt (1 Kor. II, 28 ff. XV, 9. 10. II Kor. III, 5.). — ἑαυτὸν φρεναπατᾷ (φρεναπάται Tit. I, 10.) entweder er betrügt seine φρήν, oder er wird durch seinen verkehrten Sinn betrogen; vergl. I Joh. I, 8.

V. 4. Das Heilmittel gegen jenen Dünkel ist die gewissenhafte Prüfung der eigenen Werke und die daraus geschöpfte Ueberzeugung, daß wir aus uns nichts können. δοκιμαζέτω nicht: er mache probehaltig, welche Bedeutung sich nicht nachweisen läßt, sondern: er prüfe; vergl. I Kor. III, 13. XI, 28. — τὸ ἔργον vielleicht im Gegensatz gegen δοκεῖ. — καὶ τότε κ. τ. λ. Die Er=

klärungen dieser Stelle, welche mehrere neuere prot. Ausleger geben, verrücken den paulinischen Standpunkt mehr oder weniger; so Rückert: „Während der, welcher sich nur Vorzüge zu haben einbildet, die er nicht wirklich hat, seinen ganzen Ruhm daraus schöpfen muß, daß Andre Mängel haben, die er nicht habe, wird im Gegentheil der, welcher dafür gesorgt haben wird, daß sein Thun ohne Tadel sei, seine ganze Ehre in sich selber finden, gar nicht in der Vergleichung mit dem Andern. Oder vielleicht: in Vergleich mit sich selbst, nämlich seinem frühern Zustande, wiefern er ἑαυτοῦ ἀμείνων geworden ist.“ De Wette: „Dann wird er für sich selbst allein zu seiner eigenen Freude den Ruhm haben (wenn er solchen hat), nicht für Andere, um sie damit zu reizen.“ Oder: „er wird sein Lob für sich behalten.“ Wie das καύχημα gegen andere im Erheben der eignen Werke und Vorzüge besteht, was nur durch die Herabsetzung und Verachtung jener möglich ist, so soll der Christ seine Werke, insofern sie von Gottes Gnade in ihm vollbracht werden, dankbar anerkennen und in Gott sich rühmen, je höher aber diese Erhebung ist, desto tiefer sich selbst, der aus sich nur böse oder taube Früchte tragen kann, verachten; er wird sich also gegen sich selbst und in seiner Schwäche rühmen, wie der Apostel II Kor. X, 12. 13. XI, 30. XII, 9. so herrlich durch sein Beispiel lehrt.

V. 5. Das Maß, wonach die Werke der Menschen gemessen werden, ist ihr innerstes Bewußtsein, nur Dem offenbar, der Herzen und Nieren durchforscht; das Gewicht, wonach sie gewogen werden (Job. XXXI, 6. Dan. V, 27. Apok. VI, 5.), ist die Gnade, welche dem Menschen verliehen worden, wiederum nur ihrem Spender bekannt; es ist Maß und Gewicht des Heiligthums, und deßhalb kann keiner den andern richten, da er sich selbst kaum zu messen (II Kor. X, 13.) und zu wägen im Stande ist. Jeder hat daher nur für sich Rechenschaft abzulegen; und in diesem Sinne trägt jeder seine eigne Last, ohne sich nach der Anderer umsehen zu dürfen; denn er wird nach dem Werth seiner Werke, nicht nach dem Anderer gerichtet werden (vergl. Röm. XIV, 10—12.). So Estius. Ein Widerspruch mit V. 2. findet durchaus nicht Statt, wie Thom. bemerkt: sciendum est, quod ibi loquitur de onere sustinendae infirmitatis, quod debemus

portare, hic loquitur de onere reddendae rationis, quod quilibet pro se portabit, sive sit onus praemii, sive poenae. — φορτίον (Matth. XI, 30. XXIII, 4. Luk. XI, 46.) die auf jedem lastende Schuld und Rechenschaft, und am Tage seines Gerichtes die auf ihn harrende Strafe. — Das Fut. βαστάσει kann zwar zunächst wie ἕξει auf den Zeitpunkt bezogen werden, wo der Mensch durch wahrhafte Selbstprüfung zu erkennen anfängt, welche Schuld ihn selbst drückt; im vollen Sinn des Wortes tritt aber jene Belastung erst dann ein, wann ihm seine Strafe auferlegt wird.

V. 6. Die erste Aeußerung des Mangels an Liebe: die Härte gegen Fehlende und Schwache, die Vernachlässigung der Werke geistlicher Barmherzigkeit hat der Apostel bezüglich derjenigen, die durch höhere Vollkommenheit zu Lehrern der Uebrigen berufen sind, gerügt; gegen das zweite Gebrechen: Versäumniß der leiblichen Wohlthätigkeit warnt er die Untergeordneten ihren Lehrern gegenüber — zu dieser doppelten Beziehung lag aber die Veranlassung unstreitig in den speciellen Verhältnissen der galatischen Gemeinde. Die Ermahnung κοιν. ist daher keineswegs zusammenhangslos mit dem Vorigen; sie knüpft an V. 2. an und zeigt, daß man auch im leiblichen Sinne die Lasten Anderer tragen soll. — κοιν. — ἐν πᾶσιν ἀγ. „es theile der im Worte Gottes Unterrichtete dem Lehrer mit in allem Guten"; vergl. Phil. IV, 15., wo κοιν. mit dem Dativ der Person construirt ist, die man an etwas theilhaftig macht; Röm. XII, 13. und XV, 27. II Tim. V, 22. I Petr. IV, 13. II Joh. 11., wo der Dat. das Object bezeichnet, dessen man theilhaftig wird, was auch, und zwar griechischer, im Gen. steht Hebr. II, 14. — Die ἀγαθὰ verstehen die meisten Ausleger (so Aug.) von zeitlichen Gütern, welche die Lehrer billig fordern können, nach I Kor. IX, 11. Einige nehmen den Doppelsinn an (s. Thom.), daß einerseits der Schüler an den geistigen Gütern des Lehrers, andrerseits dieser an den zeitlichen des Schülers participiren soll. Daß κατηχεῖν (eigentlich mit dem Ton der Lehre erfüllen: praeceptum instillare auriculis Horat. Ep. I, 8. 16. Mar. Vict. κατηχίζειν est circumsonare, vel juxta adsonare, quod contingit, cum aliquis initio christianus incipit esse, et illi Deus et Christus adsonantur, et dicitur in aures ejus

atque in animum immittitur), ein Wort der spätern Gräcität, für den christlichen Unterricht gebräuchlich wurde (Luk. I, 4. Act. XVIII, 25. I Kor. XIV, 19.) beweist, wie großes Gewicht von Anfang an auf den Laut des lebendigen Wortes und sein gläubiges Hören gelegt wurde (vergl. Röm. X, 14—18.). Durch die Sinne, Ohr und Auge (Gen. III, 1. und 6.) war die Sünde in den Menschen gegangen, durch Ohr und Auge kommt ihm auch das Heil; daher I Joh. I, 1. ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν; vergl. Barnab. Ep. c. 9.

V. 7. und 8. Μὴ πλαν. täuscht euch nicht selber und laßt euch nicht täuschen. I Kor. VI, 9. XV, 33. Jak. I, 16. Dem paulinischen Sprachgebrauch folgt Ignatius ad Eph. 5. und 16. ad Philad. 3. ad Magn. 8. ad Smyrn. 6. Es bezieht sich aber diese Warnung und das Folgende zunächst auf V. 6. und den auch von Jak. II, 14 ff. gerügten Irrthum, als ob Werke der Barmherzigkeit nicht nöthig seien. Daher Θεὸς οὐ μυκτ. (ein bei den LXX. geläufiges Wort: jemanden durch Naserümpfen verspotten): Gott wird sich durch den Dünkel eueres falschen Geisteslebens oder euerer strengen Gesetzesbeobachtung nicht ungestraft verspotten lassen, sondern Er wird euch nach euern Werken richten. Das Bild des Säens und Erndtens gebraucht der Apostel von Wohlthätigkeit auch II Kor. IX, 6. 10. und in V. 10. weist er wiederum speciell auf diese zurück. Neben dieser nächsten Beziehung aber ist V. 7. und 8. zugleich eine allgemeine Zusammenfassung der ganzen Paränese und zwar wiederum in dem Gegensatz von Fleisch und Geist, welcher der Grundgedanke des Briefes ist. — Jedes Werk des Menschen ist als Unter- oder Mitursache einer Kette von andern ein Samenkorn schon für diese Zeit, das aber seine volle Frucht, sei es zum Heil oder Verderben, erst in der Ewigkeit bringt. Und wie der Sämann, je nach dem verschiedenen Boden, auf den er den Samen wirft, und aus welchem er den Lohn seiner Arbeit hofft, verschiedene Frucht erndtet, so wirft der Mensch seine Werke aus entweder natürlich Gutes, aber mit fleischlicher Gesinnung, zu irdischem Zweck, so daß sie nur in der natürlichen Ordnung der Dinge wurzeln und bloß zeitlichen,

somit vergänglichen (φθαρτὸν) Lohn bringen; oder er säet in böser Richtung des Willens Sündhaftes auf den verfluchten Boden des Fleisches (εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ) und erndtet von dort das ewige Verderben; oder endlich seine Werke sind ein gutes von Gott gegebenes Samenkorn, welches Gott zum Ziel hat und im zukünftigen Leben, im Boden eines durch Christum fruchtbar gewordenen Herzens (εἰς τὸ πνεῦμα in der geistigen Ordnung, zuletzt wiederum im h. Geist) sproßt. φθορά das Charakteristische des Fleisches, des Materiellen (Röm. VIII, 21. I Kor. XV, 42.); es ist der Auflösung und Verwesung unterthan. Inwiefern des Menschen Geist aber Fleisch geworden ist, geht er auch in jenen Verwesungsproceß über und wird von den nie sterbenden Würmern seiner Leidenschaften verzehrt (Eph. IV, 22. II Petr. I, 4. II, 12.), so daß beide, der sittlich faulende und sich selbst verzehrende Geist und der verwesene Leib in der unseligen Auferstehung verbunden, den zweiten ewigen Tod, die nicht mehr endende φθορά, bilden. — Das Säen in den Geist schildert Ps. 125, 5. — φθορά und ζωὴ αἰώνιος contrastirend, wie Röm. VI, 21 ff. θάνατος und ζ. αἰ. Treffend sagt Thom. (nach Hier.): Sed nota, quod cum agit de seminatione carnis, dicit: in carne sua, quia caro est nobis de natura nostra; sed cum loquitur de semine spiritus, non dicit: suo, quia spiritus non est nobis a nobis, sed a Deo.

V. 9. Die beiden Hauptursachen, warum sich der Mensch vom Wirken des Guten und vom geistlichen Leben hinwegwendet, sind träges und feiges Erschlaffen (antithetisch gegen τὸ καλὸν ἐγκακ., wie hier und an den übrigen Stellen zu lesen ist, in etwas feig, verzagt werden, in ähnlicher Verbindung II Theff. III, 13.) in der Arbeit und genußsüchtige Ungeduld, die hier schon befriedigt sein will, und die ewigen Güter geringschätzt; Ruhe und Lohn aber werden nur zu der von Gott bestimmten Zeit (καιρῷ ἰδίῳ I Tim. II, 6. VI, 15.) und nach treuem Ausharren (μὴ ἐκλ.) zu Theil (II Tim. II, 5. 6.). ἐκλ. ermatten Matth. XV, 32. Mark. VIII, 3. Hebr. XII, 5. aus Prov. III, 11. Vortrefflich spielt auch hier noch das Bild des Ackersmannes hindurch, der, im Schweiße des Angesichtes unermüdlich arbeitend und,

ohne sich vor dem Feierabend einen Genuß zu gestatten, geduldig auf die reifende Frucht harrend, Jene beschämt, die zu träge sind, um ewigen Lohn das geistliche Feld zu bestellen und auf die Ankunft des Herrn zu hoffen; vergl. Jak. V, 7. Mar. Vict. Parum est bonum faciamus, neque enim continuo meritum nostrum Deo probabile est, si bonum faciamus, sed si facientes non deficiamus. Multi enim incipiunt, multi quasi perseverant, postea tamen desinunt vel fatigati vel seducti. Multi enim in hoc vitae genere, quod bonum dicitur, si aliquid mali patiuntur, putant se sine causa facere, et defatigati desistunt bonum facere. Quid ergo adjunxit? Non deficiamus, quia licet hodie nec consequamur fructum bene faciendi, postea metemus.

V. 10. So lange die Zeit des Säens ist, muß sie genützt werden; denn so wenig geerndtet werden kann zur Zeit des Säens, so wenig mehr gesäet, wann der Tag der Erndte anbricht. — ὡς dum Luk. XII, 58. Ignat. ad Smyrn. 9. ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν εἰς θεὸν μετανοεῖν. Zur Sache vergl. Joh. IX, 4. — Von der christlichen Milde ist Niemand ausgeschlossen, aber sie soll sich vor Allem gegen die Genossen des Glaubens (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ Eph. II, 19.) zeigen. Denn wer die Frommen und Gläubigen nicht liebt, wie sollte der gegen die Sünder Erbarmen haben?

V. 11. In welchem Verhältniß dieser letzte Abschnitt des Briefes zum Vorhergehenden stehe, wird sich erst nach richtiger Erklärung dieses V. ergeben, der mancherlei Schwierigkeit darbietet. Während nämlich die griech. Ausleger (Chrys., einige bei Theod., Oek., Theoph.) das πηλίκοις γράμμασιν auf die Gestalt und Größe der eigenhändigen Schriftzüge beziehen und annehmen, Paulus wolle hier die Leser darauf aufmerksam machen, daß er den ganzen Brief, oder wenigstens diese Nachschrift selbst geschrieben habe, um die Aechtheit des Schreibens zu bestätigen, übersetzen die meisten neuern Erklärer (Winer, Rückert und Usteri ausgenommen) ἴδ. πηλ. γρ. ἔγρ. mit: seht, was für einen großen eigenhändigen Brief ich euch geschrieben habe; quantis litteris scripsi vobis, wie Mar. Vict. liest. Der Hauptgrund, den man gegen die erste Erklä-

rung geltend macht, ist, daß eine Bemerkung des Apostels bezüglich der Größe und Unbeholfenheit seiner Schriftzüge unpassend und kleinlich sei, die Bedeutung qualis aber, die viele ältere Erklärer (namentlich die Lat. auf die Vulg. gestützt, obgleich sie γράμματα für Brief nehmen; so Aug., Hilar. (in Ps. LXVIII, 145.) und Hieron., welche jedoch in πηλίκος die Größe und Erhabenheit des Inhalts finden; Thom. versteht es von den Schriftzügen) dem πηλίκος geliehen haben, nicht nachgewiesen werden könne. Allein was Neuere nach sehr schwankendem subjectiven Gefühl für ungeziemend halten, konnte dem Apostel passend und wegen specieller Umstände sogar nöthig erscheinen; z. B. wenn wir uns nur den leicht möglichen Fall denken, daß er befürchtete, seine eigenthümlich geformten und großen Buchstaben könnten bei den Galatern den Verdacht erregen: der Brief sei unächt; die beigefügte Notiz darüber war dann um so nothwendiger, wenn Paulus grade durch das eigenhändige Schreiben seine Lehre bekräftigen wollte. Aus einem ähnlichen Grunde scheint er auch II Thess. III, 17. οὕτω γράφω beigefügt zu haben. Wir können also füglich bei dem gewöhnlichen Sinn von πηλίκος (wie groß) stehen bleiben, obgleich es, wenn man die Bemerkungen der Glossographen betrachtet (Hesych. πηλίκον· οἷον, ὁποῖον, ποταπὸν, διάφορον), nicht unwahrscheinlich wird, daß in der spätern Gräcität der ursprüngliche Wortsinn sich etwas abschwächte. Indem man diesem Verstoß gegen den Sprachgebrauch entgehen wollte, ist man in einen nicht geringeren andern gefallen; denn obgleich γράμματα allerdings wie litterae einen Brief bedeutet (vergl. Act. XXVIII, 21. δι᾽ ὀλίγων γραμμάτων Ign. ad Rom. 8.), so wird doch γράμμασιν γράφειν nie etwas Anderes als: mit Buchstaben schreiben heißen können (vergl. Luk. XXIII, 38.), und es läßt sich gar nicht absehen, warum Paulus neben die beiden Dative ὑμῖν und τῇ ἐμῇ χειρί statt des sprachrichtigen γράμματα den bei dem Sinne: Brief ganz ungewöhnlichen und hier schleppenden Dativ γράμμασιν gesetzt haben sollte. Außerdem läßt diese Erklärung vom Apostel unsern Brief, der zu den kürzeren gehört, hier als einen langen bezeichnen, was wir nur bei logischer und grammatischer Nöthigung annehmen könnten.

Müssen wir also bei der alten Deutung stehen bleiben: seht, mit wie großen (oder: mit was für) Buchstaben ich euch eigenhändig geschrieben habe, so fragt sich weiter, ob Paulus den ganzen vorstehenden Brief, oder nur diese Nachschrift mit eigner Hand geschrieben. Die große Mehrzahl der Ausleger ist der erstern Ansicht; Hieron. und Thom. aber der letztern. Betrachten wir den Gebrauch des Apostels (Petrus nach I Pet. V, 12. scheint derselben Sitte gefolgt zu sein), so finden wir, daß er sich gewöhnlich eines Schreibers bediente, dem er dictirte (Röm. XVI, 22.), am Ende der Briefe aber einige bedeutsame Worte mit eigner Hand beifügte (I Kor. XVI, 21 ff.; von Röm. XVI, 25. ist dies wahrscheinlich; Kol. IV, 18.). Die Unterschrift von II Thess. III, 17. (vergl. mit II, 2.) beweist, daß Paulus den ἀσπασμὸς in allen Briefen eigenhändig beischrieb, und dies also da, wo es nicht ausdrücklich erwähnt ist, vorausgesetzt werden muß; daß er dies aber that, um den Brief, als von ihm herrührend zu beglaubigen und jeden Verdacht der Verfälschung zu beseitigen. Wir müßten also bei dem Sendschreiben an die Galater nach der ersten Erklärung annehmen, der Apostel sei allein hier von seiner Gewohnheit abgewichen, während er doch auch andere ebenso wichtige Briefe dictirte (nur die Zeilen an Philemon scheint er ganz eigenhändig geschrieben zu haben), wobei noch auffallen muß, warum er, wenn er den ganzen Brief selbst geschrieben hatte, nun statt eines kurzen Segenswunsches noch einmal das Gesagte wiederholt. Bei der zweiten Auslegung hingegen wird nicht nur die Gewohnheit Pauli festgehalten, sondern es ist auch vollkommen einleuchtend, warum er, als er den von fremder Hand geschriebenen Brief unterzeichnen wollte, die Hauptgedanken desselben eigenhändig bekräftigte: so etwas geschieht hundertmal im täglichen Leben. Das Einzige, was sich hiergegen einwenden ließe, ist ἔγραψα; allein nach dem bekannten Sprachgebrauch des classischen Epistolarstyls versetzt sich der Schreibende in die Zeit, wo der Leser den Brief empfangen hat, und drückt deßhalb das, was er gegenwärtig thut, im Prät. aus; vergl. Philem. 19.

V. 12. Nicht eine aufrichtige, wenn auch irrige Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung leitet Jene, die

euch zur Beschneidung zwingen wollen; denn sie selbst erfüllen das Gesetz nicht und legen dadurch das Unwahre ihres Eifers an den Tag. Das Motiv, das sie treibt, ist vielmehr theils Menschenfurcht, weil sie den Verfolgungen entgehen wollen, denen die treuen Bekenner des Kreuzes Christi durch die Juden ausgesetzt sind, theils Menschenruhm, indem sie sich mit der Gewalt brüsten, die sie über euch haben. Die Wendung *ὅσοι θέλ. — οὗτοι ἀναγκ.* drückt das Factum aus, daß Niemand von reiner Gesinnung, ohne Nebenabsichten, auf der Seite der Gegner stand, während *ὅσοι ἀναγκ. — οὗτοι θέλ.* ein Assert des Apostels wäre. *εὐπροσωπῆσαι* (*ἅπ. λεγ.* Chrys. *εὐ δοκιμεῖν παρ' ἀνθρώποις*) ein gutes *πρόσωπον* haben, im Ansehen vor den Menschen stehen, was durch den Zusatz *ἐν σαρκί* noch verdeutlicht wird. — *μή* ist mit den besten Hs. nach *τῷ στ. τ. Χρ.* zu setzen. — Die Ursache der Verfolgung ist eben die Predigt von der alleinigen Kraft des Kreuzes Christi (V, 11.); dem Kreuz widerstrebt der ganze natürliche Mensch (Phil. III, 18.), es ist das Zeichen, das innerlich und äußerlich die Welt überwindet, dem aber auch eben deßhalb in und um uns widersprochen wird (Luk. II, 34.). *τῷ στ. τ. Χρ. διώκεσθαι* umfaßt beides: um der Lehre vom Kreuz willen Kreuz und Verfolgung leiden; denn diese Lehre will gelebt sein. Daher die Ausleger, welche diese oder jene Erklärung geben, beide Recht haben.

V. 13. Statt *περιτεμνόμενοι* liest B *περιτετμημένοι* (Mar. Vict. qui circumcisi sunt); die überwiegenden Aut. stehen indessen für jenes. Jedenfalls redet der Apostel hier von Heidenchristen, welche sich, um mit den Judaisten gut zu stehen, zu Predigern der Beschneidung aufwarfen, sich selbst aber den praktischen Forderungen des Gesetzes, wo sie ihnen lästig waren, gern entzogen; vergl. oben II, 14. — Für *θέλουσιν* geben AC *βούλονται*, was als das stärkere (vergl. I Tim. II, 8. V, 14. VI, 9. Tit. III, 8. I Kor. XII, 11.) vorzuziehen ist. *ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί* mit specieller Beziehung auf die Beschneidung; ihr fleischliches Rühmen prahlt mit diesem fleischlichen Zeichen eines Parteitriumphes; es ist der falsche Proselytenstolz, den der Heiland Matth. XXIII, 15. tadelt.

V. 14. Dem eiteln Ruhm jener Eiferer im Fleische steht das wahre Rühmen des Apostels in der gekreuzigten σάρξ, ihrer Furcht und ihrem Widerwillen vor dem Kreuz Christi sein gänzliches Hingegebensein an dasselbe gegenüber. Grade das, was allein (μόνον, ἵνα μὴ) Jene schreckt, dem auch ihnen harten Gesetz zu entsagen, ist ihm alleiniger Grund des Rühmens (μὴ γένοιτο, εἰ μὴ), da er nicht wie jene mit der Beschneidung, so mit der ἀκροβυστία der Galater als dem Werk seiner Predigt prahlen, sondern diese und sich zum Heil im Kreuze führen will. Auch hier hat σταυρὸς den Doppelsinn: das Kreuz Christi als einziges objectives Erlösungsmittel und Inhalt des Evangeliums und als subjectiv zu tragender Antheil an dem Leiden des Herrn. — δι' οὗ sc. σταυροῦ; bezöge sich das Rel. auf Christum, so hätte Paulus wahrscheinlich ἐν ᾧ gesetzt. τῷ vor κόσμῳ lassen ABCD*FG aus, wodurch der Satz concinner wird. — Das Kreuz als Inbegriff alles Heils ist das Zeichen, mit welchem die Auserwählten bezeichnet sind, durch welches alle Sacramente vollbracht werden, durch dessen äußere Formirung der Gläubige nicht bloß seinen Glauben und seine Theilnahme an der Erlösung im bittern Leiden des Herrn bekennt, sondern sich auch bereit erklären soll, dies Leiden mitzutragen. Es ist ein furchtbares Symptom der Häresie, daß die ihr Verfallenen dies Zeichen nicht mehr tragen. Im Kreuz und Tod Christi sind die Kräfte und Gewalten dieser Welt überwunden (Kol. II, 15.) und getödtet; darum ist dem, der mit Christo lebt, die Welt gestorben, ihm dem Lebendigen ist sie Tod und Verwesung; und wiederum wer mit Christo gekreuzigt ist, dessen Leben ist durch Christum in Gott verborgen, es erscheint der Welt, deren Elementen er gestorben, als Tod (Kol. II, 20. III, 2.); für sein Herz ist die Welt todt (Phil. III, 8.) und sein Herz lebt für die Welt nicht (Mar. Vict. Dum carnem suspendit (Chr.) cruci et in ea potentiam hujus mundi triumphavit, omnis mundus per illum crucifixus est. Sed quoniam catholicum ille corpus ad omnem hominem habuit, omne quod passus est catholicum fecit, id est, ut omnis caro in illo crucifixa sit; ergo et ego crucifixus sum et mundo fixus sum; seltsam

ausgedrückt, aber tief). Dies sind aber nicht etwa bloß bildliche Ausdrücke; so wahr der Heiland gestorben ist, so wahr ist in dem wirklich mit Ihm Gekreuzigten jener zwiefache Tod und jenes neue Leben eingetreten; der natürliche Tod wird ihm nur die äußere Vollendung des geistig schon vollbrachten sein. Weil dem Apostel die Welt gestorben, kann er sich in nichts Irdischem mehr rühmen, da nichts für ihn mehr lebt; weil er der Welt gestorben, kann er sich nur im Gekreuzigten rühmen, denn auch er ist nicht mehr, sondern Christus in ihm. Man sieht hieraus, wie wenig tautologisch der Doppelsatz ist (Thom. quia autem hoc, quod dicit: mihi absit gloriari nisi in cruce etc. est propositio exceptiva includens unam affirmativam et aliam negativam, ideo duplex signum ponit, probans utramque propositionem. Et primo quidem probat negativam, sc. quod non gloriatur nisi in cruce; et hoc cum dicit: per quem mihi mundus crucifixus est — ergo non gloriatur in mundo. — Secundo probat affirmativam sc. quod in cruce Christi gloriatur, dicens se crucifixum mundo); er drückt jenen Widerstreit unnachahmlich aus, der zwischen der im Argen liegenden Welt und dem aus ihr Erlösten besteht, so groß wie zwischen Tod und Leben, Verwesung und Unsterblichkeit. Daß aber auch nach Paulus Christen dies in voller Wahrheit erlebt haben, davon ist der Pauliner Ignatius Zeuge, der ad Rom. 6. das Wort Pauli aus tiefster Erfahrung weiter ausführt, davon ist Zeuge, unter so unzähligen Andern, Franziskus von Assisi, das ähnlichste Bild des Gekreuzigten.

V. 15. Wie schon in der Erklärung des vorigen V. angedeutet wurde, wäre, wenn Paulus wie seine Gegner nichts gesucht hätte, als eigne Verherrlichung, der natürliche Gegensatz des Prahlens der Judaisirenden mit der Beschneidung ein parteisüchtiges Rühmen mit Nichtbeschneidung gewesen. Daher hier noch einmal der Satz ἐν γὰρ Χρ. Ἰη. κ. τ. λ. B liest einfach οὔτε γὰρ περιτομή τι ἐστιν οὔτε ἀκρ. mit Weglassung von ἐν Χρ. Ἰη. ebenso Hier., Aug., Syncell. (Mar. Vict. stimmt mit dem gewöhnlichen Text); allerdings könnte die Ergänzung aus V, 6 entlehnt sein, woher auch statt ἐστὶν, was alle guten Aut. (auch

M. Vict.) bestätigen, das ἰσχύει des gewöhnlichen Textes hereincorrigirt worden ist[1]). Das frühere Sein und Leben des Erlösten hat aufgehört; er ist der Welt, die Welt ist ihm entrückt; er wird darum in einer andern Welt, im Himmel, den er auf Erden anticipirt, ein neues Geschöpf in Christo Jesu, dem neuen Adam; vergl. II Kor. V, 7. Eph. II, 10. 15. IV, 24. Jak. I, 18. Röm. VII, 6. Diese wirkliche neue Schöpfung des Menschen durch wahrhafte ihm inhärirende Heiligung lehrt die katholische Kirche der Imputationstheorie der Häretiker des sechszehnten Jahrhunderts gegenüber, die den alten Menschen theoretisch und praktisch läßt, wie er ist, und ihm die Gerechtigkeit nur andichtet.

V. 16. Statt στοιχήσουσιν lesen ACDEFG It., Hier., Aug., M. Vict. στοιχοῦσιν (sectantur). κανών die Richtschnur, Regel (II Kor. X, 15 ff.), hier des Kreuztodes mit Christo, des neuen Lebens in Ihm und des Aufhörens des fleischlichen Ruhmes außer Ihm. — εἰρήνη und ἔλεος wie εἰρ. und χάρις verbunden; vergl. I Tim. I, 2. II Tim. I, 2. II Joh. 3. Jud. 2. — καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ (κυρίου DE*FG) ist ein Reminiscenz an Ps. 124, 5. Israel, ein Ehrenname (vergl. Röm. IX, 6. Gen. XXXII, 28. XXXV, 10. daher auch der verus Israelita Joh. I, 48.), bezieht sich wohl nicht ausschließlich auf die Geistiggesinnten unter den Juden (Mar. Vict., Est.), sondern bezeichnet die Gesammtheit der aus Heiden und Juden Vereinigten, die in Christo das wahre σπέρμα Ἀβραάμ, der wahre Gotteskämpfer geworden sind (Thom.); καὶ ist indessen nicht bloß exegetisch, sondern während ὅσοι κ. τ. λ. einen ganz allgemeinen Gedanken ausspricht, der zunächst von den heidenchristlichen Galatern gilt, enthält Ἰσρ. eine specielle Beziehung auf die Juden.

---

1) Die Notiz des Georgius Syncellus Chron. I. p. 48. ed. Bonn. daß Paulus die Worte οὔτε περιτομή τι ἐστὶν, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις aus dem apokryphen Buch ἀποκάλυψις Μωϋσέως entlehnt habe, kann zu weitern Untersuchungen über die Zeit jenes Werkes benutzt werden; möglich, daß Paulus altjüdische Traditionen benutzte, die auch in derartige Schriften (vergl. Galatinus de arcan. cath. ver. XII, 7.) übergingen. Deßhalb bleibt sein Gedanke nicht minder eigenthümlich und Schlußstein seiner ganzen Lehre.

V. 17. Wie V. 12—16. einen Rückblick auf das im Brief über die Verführer der Galater und ihre falsche Lehre Gesagte enthält, so deutet V. 17. auf die im Eingang erwähnten Angriffe gegen das apostolische Ansehen Pauli hin. Der Apostel spricht nicht im Unwillen, sondern mit mildem Ernst das Verlangen aus, für die Zukunft (τοῦ λοιποῦ in posterum; vergl. Aristoph. Fried. v. 1084. οὔποτε δειπνήσεις ἔτι τοῦ λοιποῦ 'ν πρυτανείῳ. Steph. Thes. V. p. 383.; das de caetero der Vulg. heißt zwar gewöhnlich übrigens; es scheint aber, daß es wie τὸ λοιπὸν eine Zeitbedeutung haben kann; wenigstens erklärt es M. Vict. mit ultra, Thom. mit amodo) mit solchen Widerwärtigkeiten (κόπους παρέχειν τινὶ Jemand beschwerlich fallen. Matth. XXVI, 10. Mark. XIV, 6. Luk. XI, 7. XVIII, 5.) verschont zu bleiben, und zwar aus doppeltem Grund: einmal weil Paulus ohnehin schon das Leiden des Gekreuzigten in der Menge seiner apostolischen Arbeiten und Verfolgungen trug (Aug., Thom. grave est addere afflictionem afflicto. Est.); sodann weil er als Christi Knecht dessen κόποι zu erfüllen und nicht Andern zu dienen hatte; die Andern hatten kein Recht an ihn. Thomas fügt diese Erklärung der andern hinzu und gibt ihr den Vorzug (nullus super me jus habet nisi Christus); auch Chrys. hat sie, jedoch mit der Wendung, daß Paulus sich eben durch das Tragen der στίγματα als beglaubigten Apostel erweise. — τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (κυρίου vor Ἰη. lassen ABC aus; das einfache κ. Ἰη. ohne Χρ. überall da, wo die Person des Heilandes hervorgehoben werden soll) ist ein höchst treffend gewähltes Bild. Um die Sklaven als Eigenthum ihres Herrn kenntlich zu machen, wurde ihnen sein Zeichen eingebrannt (Thom., Est., Corn. a Lap. mit den Aeltern, die zugleich auch an die Narben denken, welche der Krieger mit Ehren trägt; Aug. gibt minder passend die Nebenbeziehung auf Narben, die dem Sclaven von erlittener Züchtigung bleiben); das Zeichen Christi aber, hier auf Erden Zeichen Seiner Knechtsgestalt, im Himmel Seiner ewigen Herrschaft, ist Sein Kreuz und Seine Wunden. Denen, welche wahrhaft Seine Sclaven sind, prägt Er dies Zeichen auf, geistiger Weise in der Abtödtung des innern Menschen und der

Vereinigung aller seiner Kräfte mit dem bittern Leiden, äußerlich durch die Leiden und Verfolgungen, deren die Auserwählten gewürdigt sind; von jener innerlichen Kreuzigung hat der Apostel so eben gesprochen (V. 14.), der äußern durch die mannichfaltigsten Prüfungen erwähnt er öfters in seinen Briefen; vergl. II Kor. IV, 10. πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, wo auch wie hier durch den Zusatz ἐν τῷ σώματι diese Leiden als körperliche Mühen und Peinen bezeichnet werden, wie sie II Kor. XI, 23 ff. geschildert sind. Vielleicht daß der Apostel hiemit zugleich auf eine uns nicht näher bekannte Heimsuchung anspielt, die ihn grade in dem Augenblick, als er schrieb, getroffen hatte, gewiß aber nicht, wie mancher glaubte, auf die römische Gefangenschaft, die mindestens um sieben Jahre später fällt. — Daß Gott das Mitleiden mit dem Heiland und das Tragen der Signatur Seines Kreuztodes in dem h. Franziskus und nach ihm in zahlreichen Andern auch durch das äußere Zeichen der Wundmale besiegelt hat, berechtigt uns nicht, eine Stigmatisation des Apostels in diesem Sinne des Wortes anzunehmen, von welcher uns die Tradition nicht die geringste Spur erhalten hat, während sie bei dem Anknüpfungspunkt, den diese Stelle bot, unmöglich ein solches Factum vergessen konnte. Erst als das tiefe Bewußtsein des Kreuzes Christi, wie es hier den Apostel durchglüht, aus den erkalteten Herzen der meisten Christen verschwunden war (frigescente mundo, wie die Kirche sich bezüglich des h. Franziskus ausdrückt), ließ und läßt Gott durch das äußere Aufdrücken jener Wunden innerlicher Liebe die Welt erkennen, was es heiße: mit Christo sterben.

V. 18. Auch in dem Segenswunsche: „Die Gnade unsers Herrn J. Chr. sei mit euerem Geist, Brüder" (vergl. II Tim. IV, 22.), kehrt noch einmal ein Anklang des Grundtones unsres Briefes wieder; der da war: Gnade und geistiges Leben im Gegensatz gegen Fleisch und Gesetz.

Mainz,
Druck von Florian Kupferberg.

Mainz,
bei Kirchheim, Schott und Thielmann.